

CENTRAL ASIATIC JOURNAL

INTERNATIONAL PERIODICAL
FOR THE LANGUAGES, LITERATURE,
HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF
CENTRAL ASIA

VOLUME II

Nr 4

joint publication of

MOUTON & CO
THE HAGUE

OTTO HARRASSOWITZ
WIESBADEN

EDITORIAL BOARD

PROF. DR. W. EBERHARD (Berkeley)

PROF. DR. K. ENOKI (Tokyo)

PROF. DR. R. N. FRYE (Cambridge, Mass.)

† PROF. DR. K. GRØNBECH (Copenhagen)

PROF. DR. O. MAENCHEN-HELFEN (Berkeley)

PROF. DR. K. H. MENGES (New York)

PROF. DR. N. POPPE (Seattle)

DOZ. DR. O. PRITSAK (Hamburg)

PROF. DR. A. Z. V. TOGAN (Istanbul)

EDITOR IN CHIEF:

PROF. DR. K. JAHN (Leiden)

ADDRESS: WILHELMINAPARK 6, UTRECHT (Holland)

★

The Central Asiatic Journal appears 4 times per annum. Each issue consists of approximately 80 pages, to which illustrations are added as occasion requires.

★

For the United States of America, Germany, Austria, and Switzerland:
Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden (Germany), Friedrichstrasse 14

For all other countries:
Mouton & Co., Publishers, The Hague (Holland)

★

CONTENTS

ANTOINE MOSTAERT, <i>cicm</i> , Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos	241
WILLIAM SAMOLIN, A Note on Kidara and the Kidarites . . .	295
REVIEWS	298

MATÉRIAUX ETHNOGRAPHIQUES RELATIFS AUX MONGOLS ORDOS*

par

ANTOINE MOSTAERT

Arlington, Virginia

I. STRUCTURE SOCIALE

Dans la société mongole on distingue deux classes sociales : les nobles ou *t'ādži* et les roturiers ou *χara'ts'i*. Comme ces derniers dépendent tous d'un *t'ādži*, on les appelle aussi *alba't'u*, c'est-à-dire serfs ou gens redevables envers leur seigneur de tout ce qui s'entend par le mot *alba* "service personnel et militaire, prestation de corvées, etc."

Le nom de clan des *t'ādži* est *BORDžigit*, qui est le nom du clan dont

* Les matériaux du présent article ont été recueillis durant le séjour que je fis chez les Ordos de 1906 à 1925. Pour quelques détails, par ex. ceux concernant la disposition intérieure de la tente et l'ordre des cérémonies du mariage, je me suis référé à un ouvrage dû à la plume du P. Jean Braam, CICM, resté en partie en manuscrit et au rassemblement des matériaux duquel j'ai collaboré en 1908-1909.

Les six sections que comprend l'article évidemment ne constituent qu'une partie minime de ce que serait une description complète des Mongols Ordos. De plus, je dois faire observer que, pour ne pas allonger l'article outre mesure, j'ai dû leur donner une forme abrégée, me contentant parfois de l'essentiel. J'ose toutefois croire que tels quels ces matériaux valent la peine d'être publiés, parce que, ayant été recueillis durant les dernières années de l'empire et les premières années de la république, ils se rapportent à une époque où les conditions chez les Ordos différaient notablement de celles existant chez eux par ex. au moment de la fin de la dernière guerre mondiale, et surtout parce que l'installation d'un nouveau régime en Mongolie du sud fait prévoir qu'après un laps de temps relativement court un grand nombre des anciennes institutions et coutumes décrites dans le présent article aura disparu.

Je rappelle au lecteur que les bannières des Ordos sont les suivantes : Wang, Dalad, Jungγar, Otoγ, Qanggin, Üüşin, Jasaγ. Les trois premières forment l'aile gauche et les quatre dernières l'aile droite. Ensemble elles constituent la Confédération du Grand Temple (*Yeke Juu-yin Čiyulyan*).

Le territoire de la Confédération du Grand Temple, après avoir été érigé en région autonome en 1951, a été incorporé à la Mongolie Intérieure Autonome en 1954, au moment où le fut l'ancienne province de Souei iuen, dont il faisait partie. Cf. I. Kh. Ovdienko, *Vnutrennyaya Mongoliya* (Moscou, 1954), pp. 159-160.

était issue la famille à laquelle appartenait Činggis qaγan. Les *t'ādži* descendent, soit de Činggis, soit d'un de ses frères. Les *t'ādži* qui descendent de Činggis sont les plus nombreux. On les trouve chez les Qalqa et chez quelques autres tribus, telles que les Ordos, les Tümed de Kouei houa tch'eng, les Sünid, les Baγarin, les Üjümüčin, les Kešigten, etc. Les *t'ādži* qui descendent de Qasar, frère germain de Činggis, sont ceux des Alašan, des Qorčın, des Dörbed, des Urad, des Muumingγan, etc. Certains nobles de Qalqa ainsi que ceux des Abaγa et des Abaγanar descendent de Belgütei, demi-frère de Činggis.

Les tables généalogiques des *t'ādži* sont conservées au *jāmu* (< chin. *ia men*) de chaque bannière et aussi à la capitale, dans les archives de la Cour qui contrôle l'administration de la Mongolie et du Tibet. Pour les *t'ādži* de Činggis les tables généalogiques ne remontent pas au delà de Dayan qan (1464-1543).

La qualité de *t'ādži* comporte plusieurs privilèges. Les *t'ādži* sont exempts de contributions et de redevances, de corvées et de service militaire. C'est parmi les *t'ādži* que sont pris les *ḡasaḡ* ou chefs de bannière, dont l'office est en principe héréditaire, et la dignité de ministre (*ḡsalaḡ-tš'i*) n'est accessible qu'aux *t'ādži*. Les *t'ādži* portent de droit au sommet de leur chapeau de cérémonie un bouton en *alt'a't'u nomin*, pierre semi-précieuse bleu foncé et mouchetée d'or. La femme d'un *t'ādži* jouit du privilège de porter en été un chapeau de cérémonie recouvert d'une étoffe jaune. Elle a aussi le droit de porter le *k'ulmek* ou long manteau d'étoffe précieuse à manches flottantes et qui se boutonne sous le menton, et la longue jaquette sans manches qu'on appelle *ūdži*. La femme d'un *t'ādži* est désignée par ses *alba't'u* par l'appellation *ca't'un* "dame" et sa fille par celle de *awaχā* "princesse".

Un *t'ādži* n'est jugé que par ses pairs.

Il y a aussi des titres honorifiques qui ne sont donnés qu'à des nobles. Ainsi les titres de *ḡā'tš'ın* et de *uıdžin* se confèrent exclusivement à des *t'ādži*.

Tout Mongol qui n'est pas noble dépend d'un *t'ādži* dont il est le serf. Tout *t'ādži* a donc sous lui un certain nombre de familles dont il est le seigneur et qui sont ses *alba't'u*. Lorsqu'un *t'ādži* meurt ses fils se partagent les familles serves possédées par leur père.

Parmi ces familles serves un certain nombre sont attachées spécialement au service personnel de leur *t'ādži*. On les appelle *χampžilga* ("aide") et on distingue des *t'ādži* à quatre, huit ou seize *χampžilga*.

C'est ici l'endroit de dire un mot des *k'öwüt*, terme qui à présent désigne "des esclaves du dernier rang". Dans l'ancienne société mongole il y a eu

une classe de gens assujettis aux roturiers ou *χara'tš'i*. On les appelait de ce même nom *k'öwūt* (*köbegüd*). Chez les Ordos, un dicton donne la définition des *k'öwūt* et dit qu'ils sont "des serfs de serfs et des esclaves d'esclaves", mais il n'est nullement sûr qu'il y ait encore une telle classe de personnes. Le terme *k'öwūt* semble plutôt être un souvenir d'un ordre de choses qui n'existe plus.

Il est assez malaisé de préciser les rapports existants à présent entre les *t'ädži* et leurs *alba't'u*, du fait que ces rapports ne sont pas partout exactement les mêmes et aussi parce que, comme on le verra plus bas, la nouvelle administration établie par les Mandchoux lors de l'incorporation de la Mongolie à leur empire (XVII^e siècle) a eu pour effet de modifier profondément ces rapports. En théorie un noble est le maître absolu de ses serfs et il peut en disposer à son gré. On entend parfois dans la bouche d'un *t'ädži* ordos parlant de son *alba't'u* une phrase allitérée dont le sens est: "C'est moi qui suis le maître de sa noire tête et qui tiens son chaud coeur dans le creux de ma main." Et les Mongols Ordos, en décrivant les rapports existant entre un *t'ädži* et ses *alba't'u*, citent volontiers la sentence suivante prise à la littérature populaire, qui la met à la bouche d'un noble s'adressant à son serf: "Quand un noble et son serf sont encore en vie, la vie de l'un est liée à celle de l'autre; après leur mort, l'âme de l'un est jointe à celle de l'autre. Toi et moi, nous sommes des gens attachés l'un à l'autre par les pieds et liés l'un à l'autre par le cou. Il n'y a pas moyen de rester loin l'un de l'autre. Nous sommes comme des gens de la même maison." On prétend même que, si un noble est condamné à mort pour crime, un de ses serfs doit se substituer à lui et mourir à sa place. En réalité ce pouvoir absolu sur son *alba't'u* dont le *t'ädži* apparemment a dû disposer autrefois et cette intimité de rapports entre noble et serf ne sont, en grande partie, guère plus qu'un souvenir.

Quand au XVII^e siècle la Mongolie fut incorporée à l'empire mandchou, une nouvelle administration imitée de celle des Mandchoux fut introduite chez les Mongols. Les diverses tribus furent organisées en bannières ayant chacune son territoire propre bien délimité, et à la tête de chacune de ces bannières fut mis un chef appelé *džasaq*, choisi parmi les nobles et nommé par l'empereur. Les individus appartenant à la même bannière furent distribués en un certain nombre de *sumu* ("flèches") ayant à leur tête un *džangi* sous l'autorité du *džasaq*. Cette nouvelle organisation modifia profondément le régime que la Mongolie avait connu jusqu'alors. Elle n'abolit pas le système *t'ädži* – *alba't'u*, mais par le fait même que tous les individus, même les *t'ädži*, en étaient venus à relever d'un chef de bannière et avaient été incorporés à un *sumu*, dont le com-

mandant avait autorité tant sur les nobles que sur les serfs, elle relâcha automatiquement les liens qui unissaient les *t'ādzī* à leurs *alba'tu*. Le pouvoir des *t'ādzī* sur leurs serfs a donc été restreint considérablement par l'établissement de la domination mandchoue en Mongolie. Ce qui en reste chez les Ordos se réduit à peu près à ce qui suit. Si le *t'ādzī* est riche et surtout s'il a une position élevée dans la bannière, il se fait servir par ses serfs. Il leur fait cultiver la terre à son profit, leur remet ses jeunes chevaux pour les dresser; il exige que les femmes et filles de ses serfs soignent et gardent ses moutons et chèvres, traient ses vaches et brebis, fabriquent le beurre et le fromage, et fassent les travaux de couture, etc. Bien que les serfs ne soient pas obligés de résider à proximité de leur *t'ādzī*, ceux qui régulièrement ont des services à remplir chez leur seigneur s'établissent non loin de l'habitation de ce dernier, laquelle habitation ils désignent du nom de *i'kxe ger* "la grande tente". Comme tous les nobles ne sont pas riches et influents, beaucoup de serfs échappent à ces services. Même les nobles riches et influents se gardent bien de se montrer exigeants indifféremment envers tous leurs serfs. Ce sont surtout les pauvres qui sont forcés à servir leur seigneur; mais, le plus souvent, ces services ne restent pas sans quelque rémunération. Bien que les Mongols Ordos aient un dicton qui dit: "Le pire des bois c'est celui dont on fait un seuil de porte; la pire des viandes c'est le poumon; le pire des hommes c'est le *t'ādzī*", l'on peut dire qu'en général les nobles et, parmi eux, surtout les princes chefs de bannière sont respectés et même aimés de leurs serfs et sujets. Une chanson populaire ordos dit: "Un descendant de Činggis, le Saint, est digne d'honneur parce que son origine est éminente", et un autre dicton dit: "Les *t'ādzī* sont les descendants du Seigneur (= Činggis) et les roturiers sont ses 'soldats blancs'."

Les princes chefs de bannière étant des nobles, ils ont aussi leurs serfs propres. Les aides-de-camp (*k'ā*) du *ḡasaḡ* sont régulièrement pris parmi les serfs de ce dernier, et il y a des *ḡasaḡ* qui font faire les travaux de leur ménage par quelques familles serves qui se relaient pour remplir cet office. Les serfs des *ḡasaḡ* jouissent du privilège d'être exempts des contributions ordinaires et des réquisitions de montures.

Faisons observer ici que quelques grandes lamaserie qu'on nomme *ḡū* possèdent un certain nombre de familles serves qu'elles ont reçues autrefois de princes ou nobles dévots. On les appelle *ḡū'tš'in* "gens du *ḡū*" ou *χara šawinar* "disciples laïques". Comme elles doivent leurs services à la lamaserie, ces familles ne sont pas assujetties à l'*alba* imposé par le chef de la bannière à ses sujets ordinaires.

Une institution datant des anciens temps est celle des *inḡī*. Quand la

tille d'un *ɖʒasaŋ* se marie, son père lui donne à titre de dot une ou plusieurs familles choisies parmi ses propres serfs ou au moins une jeune esclave-servante, fille d'un de ses serfs et qui sera spécialement attachée au service personnel de la nouvelle mariée. Le père de cette jeune fille reçoit d'ordinaire un cheval à titre de rémunération pour avoir cédé sa fille. Cette esclave-servante donnée à titre de dot à une princesse est en règle générale bien traitée. Quand elle atteint l'âge d'être mariée, sa maîtresse lui cherche un époux. Les enfants nés de ce mariage restent dans la dépendance de la princesse.

S'il arrive qu'un noble encourt une amende et qu'il soit insolvable, ses serfs doivent payer à sa place.

A la mort d'un *ɽ'āɖʒi* ses serfs prennent le deuil. Ce deuil (*ɽʂ'ēr ɣumɔɖɭ*) dure quarante-neuf jours, pendant lesquels on ne porte pas de beaux habits, on ne se rase pas, on ne porte pas de bouton d'honneur (hommes) ou la parure de tête (femmes), on ne célèbre pas de noce, on ne galope pas, on ne monte pas un cheval sellé, etc. A noter que la durée du deuil pour un *ɽ'āɖʒi* est la même que pour un père ou une mère.

Il arrive parfois qu'un Chinois désire s'enrôler dans une bannière mongole, et, comme la population de la plupart des bannières n'est pas très nombreuse, c'est en général avec plaisir que l'administration mongole l'accueille. Toutefois l'enrôlement ne sera regardé comme définitif qu'après que l'individu aura été incorporé à un *sumu* et qu'il aura trouvé un *ɽ'āɖʒi* qui veuille le recevoir comme *alba'ɽ'u*. Ces Chinois qui par leur enrôlement dans une bannière deviennent sujets d'un *ɖʒasaŋ* et serfs d'un *ɽ'āɖʒi*, sont toujours des hommes qui sont familiers avec la vie mongole et parlent plus ou moins bien la langue pour être venus jeunes en Mongolie et avoir servi comme domestiques chez l'une ou l'autre famille mongole. Après leur enrôlement, ils prennent un nom mongol et une femme mongole, et ont les mêmes droits et les mêmes devoirs que les individus nés Mongols.

Les Mongols Ordos ont le dicton suivant: "Un étalon qui n'a pas même trois juments, châtrez-le; un noble qui depuis trois générations n'a plus de serfs, enlevez-lui son titre de *ɽ'āɖʒi*." En fait qu'un noble soit privé de son titre de *ɽ'āɖʒi* parce qu'il n'a plus de serfs ne doit pas arriver souvent. En effet la coutume permet qu'un noble possédant un certain nombre de familles serves en cède une à un *ɽ'āɖʒi* qui n'en a pas. Le transfert de la famille serve à son acquéreur est l'occasion d'une fête. Ce transfert d'ailleurs ne se fait pas gratis. Le noble qui cède la famille a droit à une certaine somme d'argent et à un cadeau, lequel d'ordinaire est une pièce de bétail. Quant à la famille serve qui est l'objet de la transaction,

elle aussi y trouve un certain avantage, consistant en un cadeau de quelques têtes de bétail que lui donne son nouveau seigneur.

Il faut faire observer aussi que, comme récompense pour des services extraordinaires rendus au *ɔžasaḡ* ou à la bannière, un serf peut recevoir le titre honorifique de *t'ädži*. Mais ce cas se présente rarement.

Il arrive aussi qu'un serf reçoit du *ɔžasaḡ* de sa bannière le titre de *ɔaryan*. Ce titre, qui ne s'accorde que comme récompense pour des services rendus, confère l'exemption d'impôts, de réquisitions et de corvées, soit à vie, soit pour un certain nombre d'années.

Le temps où les Mongols vivaient sous le régime de clan est passé depuis longtemps. Dans les grands groupements féodaux qui s'étaient constitués sous les Iuen et, après, sous les Ming, les clans Mongols avaient continué d'exister, bien que sous une forme modifiée. Avec l'incorporation de la Mongolie à l'empire mandchou le régime de clan prit virtuellement fin. Ce qui en subsiste à présent n'est guère beaucoup. Il y a d'abord les noms de clan (*omok*). Ensuite il y a la coutume de l'exogamie, qui, bien qu'elle ne soit plus observée dans toute sa rigueur par les roturiers, est restée strictement obligatoire pour les nobles.

Donnons quelques explications.

Au moment de la conquête mandchoue, les Mongols se nommaient par leur nom individuel auquel ils préposaient le nom du clan auquel ils appartenaient. On disait: "Un tel d'un tel clan." Cette manière de distinguer les individus avait été pratiquée depuis le temps où le régime de clan était entré en vigueur. La division de la Mongolie en bannières, en lesquelles la totalité de la population mongole fut distribuée sans qu'il fût tenu compte des clans, amena naturellement les gens à distinguer les individus, non plus d'après le clan auquel ils appartenaient par naissance, mais d'après la bannière à laquelle ils ressortissaient. Au lieu de dire: "Un tel d'un tel clan", on commença à dire: "Un tel d'une telle bannière." L'effet de cette nouvelle manière de distinguer les individus ne tarda pas à se faire sentir: les noms de clan commencèrent à sortir de l'usage journalier.

A présent on désigne toujours les individus par leur nom individuel. Pour distinguer ceux qui ont le même nom plusieurs procédés sont en usage: on fait précéder le nom individuel du nom de la bannière auquel l'individu appartient, ou du nom de l'endroit où ce dernier demeure, ou du nom de son père, ou d'un sobriquet, ou de son titre, s'il est fonctionnaire, etc. Jamais on ne distingue les individus par leur nom de clan. Les noms de clan sont bannis aussi des actes officiels. Dans ces derniers un

individu est toujours désigné comme suit: "Un tel (nom individuel) appartenant au *sumu* d'un tel (nom du fonctionnaire qui est à la tête du *sumu*.)" Les noms de clan pourtant restent vivants. Bien qu'on rencontre parfois l'un ou l'autre individu qui ignore son *omok*, et qu'un Mongol à côté de son propre nom de clan n'en connaisse d'ordinaire qu'un petit nombre d'autres, généralement parlant, tout Mongol connaît le sien. Le nom de clan continue même de jouer un rôle important dans la vie des nobles. En effet les *t'ādži*, dont, comme il a été dit plus haut, le nom de clan est *bordžigit*, ne peuvent se marier avec une *bordžigit*. Il faut qu'ils choisissent leur femme parmi celles qui ont un autre nom de clan que le leur. En d'autres mots un *bordžigit* doit prendre pour épouse une femme de condition servile. Elle ne doit pas nécessairement être issue d'une famille qui soit servile du noble en question; ce qui importe c'est qu'elle soit de descendance roturière. La fille d'un roturier peut donc devenir l'épouse d'un noble, mais une *bordžigit* doit être donnée à un non-*bordžigit*.

Quant aux Mongols Ordos qui ne sont pas nobles, comme je viens de le dire, ils n'observent plus la règle de l'exogamie aussi strictement qu'autrefois. Voir plus bas "Mariage."

Ajoutons ici que les noms de clan jouent encore un rôle dans le choix d'un nom chinois. Les Mongols qui demeurent à proximité de la frontière chinoise, surtout ceux qui ont des relations commerciales suivies avec les Chinois, prennent parfois un nom de famille chinois. Ils considèrent en effet le *sing* ou nom de famille chinois comme l'équivalent de l'*omok* ou nom de clan mongol. Ce nom chinois sert exclusivement dans les relations avec les Chinois et un Mongol ayant pris un nom chinois continue d'être appelé par les Mongols de son nom individuel mongol.

Le choix d'un nom de famille chinois se fait d'après plusieurs procédés dont un est le suivant. L'individu qui veut prendre un nom de famille chinois choisit parmi ces derniers celui dont le sens se rapproche plus ou moins de la signification qu'a son propre nom de clan. Ainsi un Mongol dont le nom de clan est *šaranūt* "les Jaunes" prendra le nom de *Houang* "jaune"; celui dont le nom de clan est *aq't'a'ts'in* "les Écuycers" prendra le nom de *Ma* "cheval". Mais il est évidemment impossible de trouver pour la plupart des noms de clan mongols un nom de famille chinois qui même ne ferait que rappeler de loin ce que veut dire le nom mongol. De plus, la signification d'un bon nombre de noms de clan est inconnue. Dans ces deux cas, lorsqu'un Mongol fait choix d'un nom de famille chinois, il ne s'inquiète pas de ce que son nom de clan pourrait signifier, mais il se laisse guider par d'autres considérations qu'il n'est pas toujours facile de saisir au premier examen. Ainsi les *t'ādži* de la bannière d'Otoγ

ont pris le nom de famille chinois *Pao* "paquet", tandis que ceux des six autres bannières ont choisi celui de *K'i* "merveilleux". A première vue ce choix surprend, d'abord parce que tous les *t'ādzī* des Ordos étant des descendants de Činggis ont le même nom de clan *BORDŽigit* et devraient donc prendre le même nom de famille chinois; ensuite à cause de la signification même des noms *Pao* et *K'i*. Mais ici la question sémantique n'a pas été prise en considération. Que les *t'ādzī* d'Otoγ aient choisi *Pao*, la raison en est qu'ils veulent rendre la première syllabe de leur nom de clan *BORDŽigit*. Quant aux autres *t'ādzī* des Ordos, s'ils ont adopté le nom de famille chinois *K'i*, c'est parce qu'il rappelle la syllabe initiale du mot *Kiyud*, que les anciennes chroniques mongoles et l'histoire officielle des Iuen disent avoir été le nom de la famille dont était issu Činggis.

II. BANNIÈRE

On a vu qu'au moment où la Mongolie fut incorporée à l'empire mandchou (XVII^e siècle), elle fut divisée en bannières (*γyšū*), plus ou moins à la façon des bannières mandchoues. Ceci se fit à dates diverses. Le degré de similitude avec les bannières mandchoues ne fut pas partout le même. Ainsi, les bannières des Barγu de Mandchourie, des Tümed de Kouei houa tch'eng et des Čaqar reçurent une organisation qui se rapprochait beaucoup plus de celle des bannières mandchoues que les bannières qui furent placées sous l'autorité de princes issus, soit de Činggis ou de son frère Qasar, soit de Jelme des Uriyangqan (Qaračin et aile gauche des Tümed). La plupart des bannières gouvernées par des princes furent, postérieurement à leur érection, groupées en un certain nombre de confédérations ou ligues (*tš'ūlgan*), chacune de ces confédérations comprenant un certain nombre de bannières. Dans chaque confédération, le *᠋ᠨᠵᠠᠰᠠᠭ* d'une des bannières qui la constituent en est le *᠋ᠨᠠᠷᠤᠭᠠ* ou grand chef. Un autre *᠋ᠨᠵᠠᠰᠠᠭ* de ce même groupe de bannières en est le *᠋ᠨᠡᠪ ᠋ᠨᠠᠷᠤᠭᠠ* ou grand chef en second, et un troisième a le titre de *šī᠋ᠨᠳ'᠋k᠋ᠭ᠋ᠡᠭ᠋ᠲ᠋ᠠᠢ ᠋ᠨᠠᠷᠤᠭᠠ* "chef-juge". Ces trois, tout en étant grands chefs de la confédération, restent *᠋ᠨᠵᠠᠰᠠᠭ* de leur propre bannière. Seul le premier a un sceau spécial: le grand sceau de la confédération, qu'il détient à côté de celui de la bannière dont il est le *᠋ᠨᠵᠠᠰᠠᠭ*. Il est de règle que, lorsque le grand chef de la confédération meurt, le chef en second devienne premier grand chef et le chef-juge devienne grand chef en second. Il arrive toutefois que cette règle n'est pas observée et que des considérations particulières

font tomber le choix du gouvernement sur un autre individu. C'est le premier grand chef qui tranche les différends qui surgissent entre deux bannières et, en général, toute affaire dans laquelle un chef de bannière est partie litigante est de son ressort. Il a aussi le droit de déléguer le grand chef en second.

Le groupement en confédérations ne changea en rien l'organisation intérieure de chaque bannière. Celle-ci est, en ses grands traits, la même pour toutes les bannières gouvernées par un prince.

La dignité de chef de bannière est héréditaire, mais c'est le gouvernement chinois qui confère le titre. Outre le titre de *džasaq*, les chefs de bannière ont encore des titres honorifiques, dont certains d'entre eux sont héréditaires.

La majorité pour les princes est fixée à dix-huit ans. Si un chef de bannière meurt alors que son fils qui doit lui succéder est encore mineur, celui-ci ne peut prendre immédiatement le titre de *džasaq* et gouverner sa bannière. Tant que dure la minorité du prince, c'est un des grands dignitaires, ordinairement le premier ministre, qui détient le grand sceau de la bannière et gouverne cette dernière. Lorsque le jeune prince atteint la majorité, le gouvernement central lui confère le titre de *džasaq* et par là lui donne le pouvoir d'exercer les fonctions de chef de bannière.

Dans le gouvernement de sa bannière le *džasaq* est aidé par cinq dignitaires: deux *dusalaq'ıŋ'i* ou ministres, un *dža^kχiryq'ıŋ'i* et deux *mēren*. Un roturier ne peut devenir ministre. Quant aux trois autres postes, ils peuvent être remplis par des gens non nobles. Ces cinq dignitaires sont désignés par le nom collectif de *t'awun džiŋ^kχen* "les cinq principaux". Il n'est guère possible de définir ce qui rentre dans les attributions de ces "cinq principaux", parce qu'il n'y a proprement rien de déterminé et que c'est le chef de bannière qui, suivant les circonstances et les affaires qui se présentent, décide de ce que chacun d'eux aura à faire. On peut dire en général que c'est surtout de ses deux ministres que le *džasaq* prend conseil.

Notons ici que dans chaque bannière il y a toujours un *t'ādži* désigné pour devenir ministre en cas qu'un des deux *dusalaq'ıŋ'i* vienne à mourir. On l'appelle le plus souvent *Daši nojon* ou *daši dusalaq'ıŋ'i*. Si c'est le premier ministre qui disparaît, le second ministre prend sa place et le *daši nojon* devient second ministre.

Chaque bannière a un territoire déterminé. Les limites en ont été fixées à l'occasion de l'érection des différentes bannières, par des commissaires impériaux envoyés spécialement à cet effet. Il existe aussi des cartes officielles où sont marquées les bornes délimitant les frontières de chaque

bannière. Malgré cela des conflits sur les limites éclatent souvent entre les bannières qui ont une frontière commune.

Toutes les bannières ont aussi leurs ressortissants bien déterminés. On a vu plus haut qu'à l'occasion de l'érection des bannières la population de chaque bannière, y comprises les familles nobles, fut distribuée en un certain nombre de *sumu*. Le *sumu* est originairement une unité militaire. On pourrait lui donner le nom de compagnie. C'est le *sumu* qui est l'unité de base quand il s'agit d'évaluer la population d'une bannière. A l'origine, un *sumu* comptait cent cinquante mâles adultes, auxquels il faut ajouter les membres de leur famille. A présent il est bien probable que, dans beaucoup de bannières, plus d'un *sumu* ne compte plus cent cinquante familles. C'est un fait connu que dans certaines bannières il y a même des *sumu* qui n'existent plus que sur le papier. Un pareil *sumu* est appelé *ᠭᠣᠰᠡᠬᠡᠢ sumu* "sumu dépourvu [de ressortissants]".

Tout comme il n'est pas loisible à un Mongol de condition servile de devenir l'*alba'tu* d'un autre *t'ādži*, de même il ne lui est pas permis de quitter sa bannière propre pour se faire le sujet d'un autre *džasaḡ*. De plus, il ne peut pas passer d'un *sumu* à un autre et il continue toute sa vie de ressortir au *sumu* dans lequel il est né. En mourant il ne peut même léguer ses biens à quelqu'un qui appartient à un autre *sumu*.

Il a plus de liberté en ce qui regarde la résidence. Il a en effet le droit de nomadiser avec son bétail ou de s'établir à demeure partout sur toute l'étendue de la bannière. A proprement parler il lui est défendu d'aller se fixer en dehors des limites du territoire de sa bannière et le *džasaḡ* a le droit de ramener ses sujets qui vont s'établir hors de son territoire. A présent les *džasaḡ* n'usent pas tous de ce droit, surtout depuis que la colonisation chinoise a fait tant de progrès que dans certaines bannières il ne reste plus beaucoup de terres vierges pouvant servir de pâturages. Le résultat est qu'une partie parfois considérable de la population de certaines bannières ne demeure plus sur le territoire de sa propre bannière, mais vit dispersée sur celui des bannières voisines. C'est le cas p. ex. de celle de la bannière de *Jašay*.

Un autre avantage dont le Mongol jouit aussi longtemps qu'il reste dans sa propre bannière, c'est qu'il peut moyennant une légère redevance cultiver la terre à tous les endroits qui lui conviennent; seules sont exceptées les terres qu'on appelle "interdites" (*χor'ül*), c'est-à-dire celles qui constituent le voisinage immédiat des temples, des obo et autres endroits de culte. C'est à ce double avantage, l'un de pouvoir se fixer où l'on veut et l'autre de pouvoir cultiver la terre à tout endroit qu'on trouve à sa convenance, que le Mongol Ordos fait allusion dans le dicton suivant :

“Cultivez la terre n’importe où il y a de la place pour le versoir de votre charrue; demeurez n’importe où il y a de la place pour les tapis de feutre qui recouvrent les treillis de votre tente”.

Notons ici que la terre de la bannière est en fait propriété du prince. C’est lui qui en dispose à son gré. Bien qu’il ne lui soit pas loisible de l’aliéner par une vente régulière, laquelle ne lui est pas permise par le gouvernement chinois, il peut la louer aux colons chinois, qui la cultivent moyennant une redevance annuelle en argent. Il est à peine besoin de dire que ce droit qu’a le prince chef de bannière de céder des terres aux Chinois a été funeste aux Mongols dans beaucoup de bannières dont la population vivait encore d’élevage. Cette population a dû céder la place aux colons chinois, perdant ainsi de grandes étendues de terrains qui constituaient le plus souvent ses meilleurs pâturages.

Il arrive aussi que, pour récompenser un service rendu, le *ḡasaḡ* fait cadeau d’un terrain à un de ses sujets. Un tel terrain s’appelle *ṣay šara*. Il peut être exploité au profit du possesseur.

Dans une bannière mongole, outre les “cinq principaux”, on compte encore un nombre considérable d’autres fonctionnaires de moindre importance. Dans chaque bannière les *ṣumū* ont été distribués en un certain nombre de *ḡarā*. Chaque *ḡarā* est sous l’autorité d’un fonctionnaire qu’on appelle *ḡarāā ḡžalan*. Les *ḡarāā ḡžalan* sont considérés comme des fonctionnaires supérieurs. Ils ont sous leurs ordres les chefs des *ṣumū* qui forment leur *ḡarā*; ils sont chargés de l’exercice de la justice et arrangent les procès des gens qui appartiennent à ces divers *ṣumū*. Une de leurs principales attributions est de délibérer ensemble avec les “cinq principaux” sur les affaires importantes de la bannière et de fixer avec eux le montant des impôts à lever et la répartition de ces impôts entre les différents *ḡarā*. Ceci se fait régulièrement chaque année à l’occasion de la grande assemblée des principaux fonctionnaires de la bannière, qui s’ouvre vers le vingt de la première lunaison (*tš’agāā sara* “mois blanc”). Cette assemblée, qui marque la fin des vacances du nouvel an, s’appelle *t’amagāē tš’ūlgan* “assemblée du sceau” parce qu’à partir du jour où l’assemblée s’ouvre le *jāmu* recommence à traiter les affaires publiques et le *ḡasaḡ* se sert de nouveau de son sceau.

Les chefs des *ṣumū* sont appelés *ṣumūn ḡžangi*. Le *ṣumūn ḡžangi* a sous ses ordres divers fonctionnaires subalternes dont les titres sont: *t’āwini k’undē*, *ḡorini bošḡo* et *arwani ḡaruga*. Comme l’indique leur titre, ces trois espèces de fonctionnaires étaient originellement préposés respectivement à cinquante, vingt et dix familles. A présent, bien que le titre du fonctionnaire soit resté inchangé, le nombre des familles évidemment

n'est plus le même qu'à l'origine. L'attribution principale de ces fonctionnaires est d'aider le *sumun dʒanɡi* à lever les impôts.

Chaque bannière veille jalousement à l'intégrité de son territoire, d'autant plus que les colons chinois sont fréquemment tentés d'empiéter sur les terres mongoles et que les bannières qui ont une frontière commune élèvent souvent des contestations sur les bornes qui la marquent. Dans chaque bannière il y a donc des fonctionnaires spécialement chargés de la surveillance des frontières. Ces fonctionnaires sont diversement appelés dans les différentes bannières. La fonction de certains d'entre eux est de s'assurer à intervalles fixes que les bornes n'ont pas été déplacées au détriment de la bannière. D'autres ont pour fonction de recueillir les redevances en argent dues par les colons chinois qui cultivent les terres mongoles.

Le centre administratif de la bannière est constitué par ce qu'on appelle le *šan-jāmu*. Le *šan* est le palais du *dʒasaq*, chef de la bannière et détenteur du sceau (*ḡūšū t'amaga* ou *dʒasaq t'amaga*). Le *jāmu* (< chinois *ia men*) est l'ensemble des bureaux où siège l'administration de la bannière. Le *šan* et le *jāmu*, bien que séparés, sont toujours au même endroit, parfois distants l'un de l'autre de quelques dizaines de pas seulement.

Le *šan* est constitué par quelques bâtiments en briques en style chinois et quelques tentes qui ont la forme ordinaire de la tente mongole. Au *šan* réside le *dʒasaq* avec sa famille. Un fonctionnaire appelé *děmtš'i* est chargé de l'administration matérielle du palais du prince. Les domestiques sont des sujets du prince, qui, à tour de rôle, viennent faire service au palais. Ces services ne sont pas rémunérés. Ils consistent à s'occuper de la cuisine, porter de l'eau, soigner le feu, aller chercher du bois de chauffage ou ramasser des *argal* ("bouse sèche servant de combustible"), etc. Le service personnel du prince est fait par un groupe d'hommes qu'on appelle *k'ā* ou aides-de-camp. Ils sont pris parmi les propres serfs (*t'us alba't'u*) du prince. Comme marque distinctive ils portent un chapeau de cérémonie auquel est attachée une plume bleue. En tant que propres serfs du prince ils sont exempts des contributions ordinaires et des réquisitions de montures. A la tête des aides-de-camp est le *dʒigsālī daruga* "commandant de la garde d'honneur". On l'appelle vulgairement *bā'tandā* (< mandchou). Ce fonctionnaire est d'ordinaire un homme jouissant de la confiance du prince, et il arrive que ce dernier le charge de l'une ou l'autre mission importante.

Un autre fonctionnaire important de l'entourage du prince est celui qu'on appelle *ālbaɣal* "rapporteur". C'est lui qui rend compte au prince des affaires courantes.

L'épouse du *ḍžasaḡ* est servie par quelques dames d'honneur. Un certain nombre de femmes de serfs sont chargées des travaux domestiques.

Tous les gens de service du *šaṇ*, hommes et femmes, restent en fonction pendant deux mois consécutifs. Ces deux mois passés, d'autres viennent prendre leur place.

Disons ici quelques mots relativement au grand sceau de la bannière. L'inscription de ce sceau est en mandchou et en mongol. Le sens en est : "Sceau du *ḍžasaḡ* qui gouverne telle bannière." Ce sceau est celui même que le premier *ḍžasaḡ* a reçu de l'empereur mandchou au moment de l'érection de la bannière. Les Mongols le considèrent comme un objet sacré. Il reste toujours dans les environs immédiats du prince et une lampe brûle nuit et jour devant le coffret qui le contient. Quand le *ḍžasaḡ* entreprend un voyage à l'intérieur de sa bannière, il prend avec lui le sceau, qui est alors transporté sur un cheval qu'un cavalier conduit à la main. Quand le prince passe la nuit en chemin, le sceau repose dans une petite tente qui est gardée par un fonctionnaire.

Le grand sceau ne s'appose que sur les actes importants et sur la correspondance officielle importante. Sur les actes et lettres de moindre importance on applique le petit sceau du *jāmu*.

Quand le prince s'absente pour longtemps de sa bannière ou s'il meurt, le grand sceau est confié à la garde du premier ministre. Cf. *supra*.

Quant au *jāmu*, il est le siège de l'administration de la bannière; il sert de tribunal et de chancellerie. Les archives de la bannière sont déposées au *jāmu*. On y conserve aussi les rôles du cens et de la milice.

Les procès que les autorités inférieures ne peuvent arranger sont dévolues au *jāmu*. Le *jāmu* est aussi l'endroit où est rédigée la correspondance officielle soit avec les autorités chinoises, soit avec celles des autres bannières mongoles. C'est au *jāmu* aussi que se rédigent les pièces concernant l'administration de la bannière, telles que celles relatives à la levée des impôts, le service militaire, etc. On y délibère aussi sur toutes les affaires importantes de la bannière et tout spécialement sur les moyens de satisfaire les créanciers chinois, souvent nombreux et importuns.

Ici aussi un *dēmṭš'i* ou intendant est chargé de l'administration matérielle.

Au *jāmu* il y a toujours un des cinq principaux dignitaires qui est de service. D'après la nature des affaires à traiter il y convoque des fonctionnaires de rang inférieur et il n'est pas rare que les cinq principaux dignitaires s'y rassemblent au complet.

Toutes les écritures sont faites par des scribes (*bi'tš'ē'tš'i*) qui restent en fonction pendant deux mois consécutifs, à l'expiration desquels ils sont

relayés par d'autres. Le premier scribe a le titre de *jāmūn t'erigūleg tš'i* "premier du *jāmu*".

Le *jāmu* dispose aussi d'un certain nombre de fonctionnaires subalternes qu'on appelle *bošxo*. Ils sont employés surtout comme courriers et alors on les appelle aussi *eltš'i* "messenger". Ce sont aussi des *bošxo* qui, au nom du *ožasaḡ* ou du *jāmu*, réquisitionnent chez les particuliers des animaux destinés à être montés (chevaux) ou à transporter des charges (chameaux, boeufs). Ces bêtes réquisitionnées s'appellent *ulā*.

On réquisitionne des montures pour les gens de la suite du *ožasaḡ* ou des grands dignitaires quand ils vont en voyage. Les bêtes de somme sont réquisitionnées principalement pour transporter les provisions de grains, farine, etc. pour le *šaṇ* ou le *jāmu* et pour porter les bagages du *ožasaḡ* ou des grands dignitaires. Lors des grandes assemblées (*tš'ūlgan*) qui se tiennent, soit au moment où finissent les vacances du nouvel an, soit occasionnellement durant le courant de l'année pour traiter des affaires importantes, ce sont encore les *bošxo* qui réquisitionnent les vivres pour les fonctionnaires et les grains pour les bêtes. De même la réquisition annuelle des moutons pour la table du *ožasaḡ* et de ses grands dignitaires est encore faite par des *bošxo*.

Un *bošxo* envoyé comme courrier ou pour faire des réquisitions monte toujours un cheval réquisitionné et est toujours muni d'un *p'āsa* (< chinois *p'ai tzeu*) ou tablette de réquisition. Le *p'āsa* se porte à la ceinture, au côté gauche. C'est une tablette en bois de forme circulaire pour les *p'āsa* d'un chef de bannière et oblongue pour ceux d'un grand chef de confédération. Sur l'avvers et le revers de cette tablette est fixée une plaque d'argent portant une inscription qui, sur la plaque de l'avvers est en mandchou et sur celle du revers en mongol. L'inscription dit que le porteur du *p'āsa* a droit à une monture.

Les finances des bannières mongoles sont souvent dans un état lamentable et pour plus d'une il n'arrive pour ainsi dire jamais que les recettes balancent les dépenses. Les sommes d'argent que certaines bannières doivent à des maisons de commerce chinoises sont parfois si énormes qu'il leur est impossible de se libérer de leurs dettes. Que les bannières soient toujours à cours d'argent est principalement dû à la mauvaise administration des autorités mongoles. Une autre raison est que, bien que le *ožasaḡ* ne reçoive que de maigres appointements du gouvernement chinois, il se permet souvent des dépenses exagérées, lesquelles, du moins en partie, sont à la charge de la bannière. Enfin la faute en est parfois aussi à la rapacité des créanciers et usuriers chinois.

A proprement parler les frais d'administration d'une bannière ne sont

pas très grands, parce que la plupart des fonctionnaires ne sont pas rémunérés, ou le sont insuffisamment. C'est à cette particularité que fait allusion le dicton ordos: "C'est le boeuf qui fait les efforts, mais c'est le char qu'on oint (de koumys et de beurre)" (= Ce sont les fonctionnaires qui travaillent, mais c'est le *ożasaq* qui en recueille les avantages). Il s'en suit naturellement que les fonctionnaires se dédommagent en grugeant les administrés et surtout en s'appropriant une part des revenus de la bannière, contribuant ainsi au désarroi des finances de cette dernière.

Une part notable des revenus de la bannière est aussi dévorée par la milice que chaque bannière est forcée de garder sous les armes pour se défendre contre les bandes de brigands. En outre certains revenus publics sont spécialement destinés au *ożasaq*. On les appelle *nojoni da't'awuri*.

Les revenus de la bannière proviennent d'abord de l'exploitation des richesses naturelles. Celles-ci sont principalement le sel, la soude et la houille. L'exploitation en général ne se fait pas sur grande échelle. Le sel et la soude sont exploités, soit par les Mongols eux-mêmes, soit par des compagnies chinoises, qui paient une redevance annuelle à la bannière. Certains lacs salés sont affermés à la gabelle chinoise, qui les exploite à son profit moyennant une somme à payer annuellement. Les mines de houille sont généralement affermées à des compagnies chinoises.

Une autre source de revenus est l'exploitation de la réglisse et d'une espèce d'orobanche employée en médecine chinoise. L'exploitation de ces deux plantes est de même cédée à des firmes chinoises moyennant une redevance annuelle.

Comme beaucoup de terres mongoles sont cultivées par des fermiers chinois, la redevance que chaque année ils paient à la bannière constitue un apport précieux. De même les taxes que paient les Chinois pour chaque tête de bétail qu'ils donnent à garder aux Mongols. Ces derniers les gardent dans les pâturages mongols ensemble avec leur propre bétail. Les bestiaux que les Chinois donnent à garder aux Mongols sont des moutons, des chèvres, des boeufs et des chevaux, rarement des chameaux.

Dans les bannières limitrophes ou voisines du Kansou un important revenu est le produit de la taxe sur les chameaux que les commerçants musulmans de cette province amènent chaque année en grand nombre en Mongolie pour les laisser paître dans les pâturages mongols durant l'été et une partie de l'automne. Ils s'établissent dans la steppe en de petites tentes et gardent eux-mêmes leurs bêtes.

Les dépenses qu'a à faire la bannière sont aussi en partie couvertes au moyen des sommes d'argent provenant de l'*alba* (impôts, contributions). Il y a plusieurs espèces d'impôts. On distingue les impôts ordinaires

(*durimt'u alba*) et les impôts extraordinaires (*des^kχūl alba*). Les premiers se paient annuellement et les autres ne sont imposés qu'à l'occasion de quelque dépense extraordinaire à faire par la bannière. Comme on l'a dit plus haut, la somme totale des contributions ordinaires à imposer est fixée chaque année lors du *t'amagāē t's'ūlgan* ou assemblée qui se réunit au moment où finissent les vacances du nouvel an. Fixer le montant de ces impôts rentre dans les attributions des cinq principaux dignitaires et des *χarāā džalan*. Après que la somme totale a été fixée, on la répartit entre les divers *χarā* et ensuite entre les divers *sumu* de chaque *χarā*. C'est au *sumun džangi* ou commandant du *sumu* à fixer la quote-part à payer par chacune des familles contribuables que compte son *sumu*. La perception de l'impôt est l'office du même *sumun džangi*, qui se fait aider surtout par ses *t'āwini k'undē*.

Les impôts se paient généralement en argent, parfois, en partie, en laine. Quant aux contribuables pauvres, qui ne sont pas en état de payer l'impôt, on les oblige à payer en corvées à faire soit au *šay*, soit au *jāmu*.

Les impôts en général sont lourds et les collecteurs inexorables.

Faisons observer ici qu'à l'instar des nobles les lamas sont exempts de l'*alba*.

Lorsqu'une bannière est criblée de dettes et qu'il ne lui est plus possible d'en différer le paiement, il arrive que l'administration recourt à un impôt extraordinaire à payer en têtes de bétail. Ce bétail est alors vendu aux Chinois, parfois à un prix dérisoire, et le produit de cette vente sert à payer les créanciers. Recourir à ce procédé peut être dangereux, parce que le peuple, outré des abus qui d'ordinaire l'accompagnent, se laisse aller facilement à la révolte, comme l'ont fait en 1907 les Mongols de la bannière d'Otoγ.

Nous avons mentionné plus haut les taxes à payer à la bannière par les propriétaires non Mongols de bétail pâturent sur les terres mongoles. Outre celles-là, quelques taxes de moindre importance constituent aussi une source de revenus pour la bannière. Citons-en les deux suivantes. Il y a d'abord la taxe qu'on paie pour faire inscrire un enfant mâle sur le *t's'ē* ou registre contenant les noms de la population mâle non noble (*χara't's'i*). Ensuite il y a celle qu'on appelle *gūlumt'an džōs*, mot-à-mot "sapèques du foyer", expression qu'il faut comprendre comme signifiant "taxe qu'on paie pour avoir le droit d'avoir un foyer". Cette taxe est en effet perçue annuellement des Mongols étrangers qui demeurent sur le territoire de la bannière.

Notons ici que, lorsque le *džasaḡ* chef de bannière meurt, ses sujets prennent le deuil. Ce deuil dure cent jours. Pour les prescriptions du

deuil, cf. ce qui a été dit plus haut à propos du deuil que prennent les serfs à l'occasion de la mort de leur *t'ādži*.

III. FAMILLE ET SITUATION DE LA FEMME

HABITATION, ALIMENTATION, VÊTEMENTS ET PARURES

La famille mongole est constituée sous l'autorité du père. C'est lui qui en est le chef responsable. Il habite la même tente ou la même maison que sa femme et ses enfants. Normalement ce n'est que lorsqu'il a atteint l'extrême vieillesse qu'il laisse la direction de la famille à celui de ses fils qui est resté auprès de lui. Ce fils, que, chez les Ordos, on appelle "le gardien du feu et du foyer" (*gal ɣulumt'a sa^{ak}χisã k'ū*) est d'ordinaire le cadet.

En règle générale, aussitôt qu'un de ses fils est en âge de se marier, le père lui donne une femme. Après le mariage le jeune couple demeure à part: il occupe, soit une tente, soit une maison à côté de l'habitation des parents. Si la maison paternelle est spacieuse et compte plusieurs chambres, on en cède une aux nouveaux mariés. Ce qui vient d'être dit est ce qui arrive d'ordinaire quand le père a les moyens de procurer par achat une femme à ses fils et ne se voit pas forcé, par manque de ressources, de céder ses fils en qualité de gendre à une autre famille. De ce dernier procédé, auquel recourent beaucoup de Mongols peu fortunés, il sera traité ci-après à propos du mariage.

Les fils mariés qui demeurent auprès de leurs parents continuent de prendre les repas en commun comme avant leur mariage et c'est toujours le père qui reste le maître et assigne à ses fils leur tâche quotidienne respective. Il ne s'occupe pas de ses brus. Ces dernières sont sous la direction de leur belle-mère. C'est elle qui leur dit ce qu'elles ont à faire et qui les morigène quand elle le juge nécessaire.

Mais cette cohabitation ne dure pas indéfiniment. Tôt ou tard il arrive que les frères ou les femmes des frères ne s'entendent plus, ou que, pour l'une ou l'autre raison le bon accord avec les parents devient impossible. Alors les fils commencent à songer à faire ménage à part et, l'un après l'autre, à l'exception d'un seul, ils vont s'établir ailleurs. Cette séparation ne se fait pas sans entente préalable, et, au moment où un fils le quitte, le père lui donne une partie des biens communs, laquelle constitue un acompte sur la part d'héritage qui lui reviendra plus tard. A partir de ce jour le couple devient indépendant du père et est censé avoir fondé une

nouvelle famille. Comme il a été dit plus haut, c'est d'ordinaire le plus jeune des fils qui reste auprès des parents.

Ajoutons ici qu'une bru doit s'abstenir de prononcer le nom de son beau-père, de sa belle-mère et de ses beaux-frères plus âgés que son mari. Sont tabou aussi les mots qui par leurs sons constituants rappellent le nom de ces personnes. Une bru, en parlant, doit remplacer ces mots par d'autres, soit synonymes, soit forgés exprès en donnant aux mots en question l'initiale *j*. Cette dernière coutume commence à tomber en désuétude.

La femme mongole n'est pas une esclave. En général son mari la traite bien. Un dicton dit que "la femme est le lien qui tient ensemble toute la famille". On dit encore que "mari et femme sont des amis l'un pour l'autre", qu'ils sont "des compagnons pour la vie", "qu'ils forment un seul corps dont chacun d'eux est la moitié". En parlant de sa femme, le Mongol l'appelle souvent "la maîtresse de la marmite et du *t'ulga* (support en fer à quatre pieds sur lequel se place la marmite)".

La femme n'est pas inscrite sur le registre de la population. En théorie, et souvent en pratique, elle n'est pas consultée lorsqu'il s'agit de la marier. Comme une femme est supposée se marier et que, par son mariage, elle quitte sa propre famille et est incorporée à celle de son mari, elle ne peut hériter des biens de ses parents. Elle a toutefois le droit de posséder les biens que ses parents lui ont donnés de leur vivant. Ces biens, qu'on appelle *ömtš'i*, consistent d'ordinaire en quelques têtes de bétail. Après son mariage, la femme en reste maîtresse et son mari n'a pas le droit d'en disposer sans sa permission.

Dans certaines circonstances la femme a le droit de se faire répudier par son mari.

Les détails du ménage sont du ressort de la femme. Un dicton dit: "Le mari est le maître de sa femme et peut lui commander, mais c'est l'épouse qui dirige le ménage."

Les droits de la femme sont donc bien définis par la coutume.

La femme mongole ordinaire, c'est-à-dire celle qui n'a pas les moyens de se faire aider par des domestiques, mène une vie très dure. Outre le soin à donner à ses enfants et les soins généraux du ménage: préparer les repas, nettoyer la tente ou la maison, etc., une foule d'autres occupations lui prennent tout son temps. C'est la femme qui puise l'eau pour la cuisine, recueille le combustible dans la steppe ou dans les dunes, abreuve les bestiaux, traite les vaches, les brebis et les chèvres, fabrique le beurre et le fromage, décortique le millet dans le mortier et le grille, fait les travaux de couture, et c'est encore souvent elle qui mène les moutons et les

chèvres au pâturage. Tous ces différents travaux elle a appris à les faire dès le temps où elle était encore chez ses parents, et, après son mariage, elle s'y est perfectionnée sous la conduite et l'oeil sévère de sa belle-mère, en la maison de laquelle elle passe d'ordinaire les premières années de sa vie de jeune mariée. Plus tard, quand elle aura des enfants en âge de l'aider, elle pourra se décharger sur eux de plusieurs occupations, telles que garder les agneaux, les chevreaux et les veaux, aider à préparer les repas, etc. Ce n'est que lorsqu'elle aura des fils mariés restés avec elle qu'elle pourra à son tour commander à ses brus et jouir d'une vie relativement facile.

Les femmes aussi aident à la fabrication du feutre et à certains travaux agricoles relativement peu pénibles. Exceptionnellement on en voit labourer la terre avec des boeufs et conduire des chars à boeufs.

Les femmes mongoles sont en général très habiles aux travaux à l'aiguille.

Bien qu'excellentes cavalières, les femmes ne s'occupent pas du soin des troupeaux de chevaux ou de chameaux. Cette besogne est réservée aux hommes. Ce sont eux qui dressent les jeunes chevaux et chameaux, les chârent, leur apposent avec un fer rougi au feu la marque de propriété, etc. Prendre les chevaux au moyen de la perche à noeud coulant ou au lasso se fait aussi par les hommes. Ce sont aussi ces derniers qui fabriquent les cordes en crin de cheval, laine de chameaux ou poils de chèvre, tannent les peaux, corroient le cuir, confectionnent les différentes espèces d'entraves et construisent les enclos pour le bétail. L'abatage des boeufs, des moutons, etc. est aussi réservé aux hommes.

Ce sont en général les hommes qui font les transactions commerciales.

La femme mongole est intelligente, énergique et a du caractère. Comme les moeurs du pays sont peu sévères, elle est souvent peu austère. Un dicton dit: "Il est plus facile de garder un tigre que de garder une jeune fille" et il n'est pas très rare qu'une femme mariée qui n'a pas d'enfants s'enfuit avec son amant.

Les Mongols ont en général peu d'enfants et, comme les conditions hygiéniques sont peu favorables, un nombre considérable d'enfants meurt en bas-âge. Les avortements spontanés ne sont pas rares. Les Mongols attribuent ces derniers au fait que les femmes enceintes continuent d'aller à cheval et à se livrer à des travaux qui exigent de grands efforts, tels que porter de lourdes charges de bois de chauffage et décortiquer le millet dans le grand mortier de pierre. Ce dont ils ne semblent pas se douter c'est qu'ils sont aussi attribuables aux maladies vénériennes dont parfois souffrent les parents.

Au moment de l'accouchement les femmes mongoles se font aider par une accoucheuse (*ᠤᠳᠤᠭᠠᠨ*). Il y a aussi des hommes qui font le métier d'accoucheur. Quelques jours avant l'accouchement on fait asseoir la femme pendant un certain temps sur la panse d'un mouton ou d'une chèvre fraîchement tués (*ᠰᠡᠠᠭᠤᠨᠠᠨᠠᠳᠤ ᠰᠤᠯᠭᠠᠬᠤ*). La panse contient encore les herbes mâchées et l'ouverture en est liée. - Cette pratique, dit-on, facilite la parturition.

L'éducation générale est donnée par les parents: c'est d'eux que les enfants apprennent ce que plus tard ils auront besoin de savoir.

Il n'y a pas d'écoles publiques; aussi les Mongols sachant lire et surtout écrire convenablement sont rares. Si le père est lettré, d'ordinaire il apprend l'écriture à ses fils. Les gens aisés confient parfois leurs fils à l'un ou l'autre lettré de renom qui les prend chez lui et leur enseigne l'écriture. Ces maîtres évidemment se font bien rémunérer. Ce sont en général des hommes qui en qualité de scribe (*ᠪᠢᠶᠢᠰᠢᠭᠡᠰᠢᠭᠡ*) du *jāmu* de leur bannière se sont perfectionnés dans l'art d'écrire et c'est parmi leurs élèves que se recrutent les futurs *sūdalī* *ᠰᠤᠳᠠᠯᠢ ᠪᠢᠶᠢᠰᠢᠭᠡᠰᠢᠭᠡ* ou scribes qui, à des époques déterminées, résident pendant un certain temps au *jāmu* pour y faire les écritures. Ces scribes du *jāmu* sont renommés pour leur belle main et leur habileté à rédiger des lettres et pièces officielles.

L'habitation mongole est, soit une tente (*ᠡᠰᠡᠭᠢ ᠭᠡᠷ*), soit une maison (*ᠪᠠᠳᠢᠨ ᠭᠡᠷ*). La tente mongole est ronde et sa forme extérieure est bien connue pour avoir été souvent décrite par les voyageurs. Ce qui est moins bien connu ce sont les parties constituanes de la tente et sa disposition intérieure.

Les parois de la tente sont constituées par un certain nombre de treillis (*ᠬᠠᠨᠠ*) d'environ 1 m. 60 de hauteur, qui sont formés de lattes de bois entre-croisées. Sur ces treillis repose le toit circulaire, en forme de cône tronqué. La charpente du toit est formée de chevrons qui s'appuient en bas sur les treillis et, en haut, soutiennent deux cerceaux de bois, d'inégale grandeur mais concentriques, au centre desquels sont deux arcs, également en bois, qui se croisent. Le toit présente au centre une ouverture par laquelle s'échappe la fumée. Les parois et le toit sont recouverts à l'extérieur de tapis de feutre. Ceux-ci toutefois ne couvrent pas l'ouverture centrale du toit. Pour fermer celle-ci il y a une pièce de feutre (*ᠥᠷᠦᠭᠡᠬᠡᠭᠦ*) qu'on manoeuvre au moyen d'une corde qui pend à l'extérieur de la tente. Les tapis de feutre qui couvrent les parois et le toit sont fixés par des cordes à l'extérieur. La porte, qui est en bois, a le plus souvent deux battants. L'orientation est à l'est, au sud-est ou au sud, d'après les contrées.

Le linteau, les jambages et le seuil de la porte sont aussi en bois. Le seuil est très haut.

La tente est d'ordinaire dressée sur un soubassement en terre battue (*jinder*).

Au centre de la tente, au dessous de l'ouverture du toit, se trouve le foyer et le support en fer à quatre pieds sur lequel se place la marmite (*t'ulga*).

Le fond de la tente, en face de la porte, est l'endroit réservé au maître du logis et à l'hôte qu'il veut spécialement honorer. C'est là aussi que sont placées deux tables basses servant de lit (*oro širē*) au maître du logis et à sa femme. Les membres de la famille occupent le côté de la tente qui est à la droite de celui qui entre. Du même côté, près de la porte, est amoncelée la bouse sèche servant de combustible. Plus loin, vers le fond et le long de la paroi du même côté de la tente, sont placés le grand mortier de pierre à décortiquer le millet et l'étagère portant les ustensiles à traire le lait; ensuite la jarre à eau et celle qui contient le koumys, une deuxième étagère portant les jattes, les plats, le millet grillé, le beurre, etc. La petite table basse à l'usage des membres de la famille se trouve du même côté. Le côté opposé de la tente est réservé aux hôtes. Près de la porte, et du même côté, sont suspendus les longes et les licous, les brides, les entraves. Plus loin vers le fond il y a une petite table basse à l'usage des hôtes, quelques coffres et aussi le petit tabernacle contenant l'image d'une divinité (*guṅguurwā*).

Il n'y a pas de lits. Seuls le maître du logis et son épouse dorment sur des tables basses servant de lit (cf. *supra*); les membres de la famille et les hôtes dorment sur des peaux ou des tapis de feutre que le soir on étend à terre.

Une corde attachée à la croisée des arcs en bois du toit pend à l'intérieur de la tente. Par les temps de grand vent on la tend et on en attache le bout au grand mortier en pierre à décortiquer, afin de retenir la tente et d'empêcher qu'elle ne soit renversée.

En hiver, comme précaution contre le froid, on entoure à l'extérieur le bas de la tente d'une large bande de feutre (*irge*).

Outre la porte de bois, la tente est d'ordinaire munie d'une portière de feutre pendant à l'extérieur et fermant l'embrasure de la porte.

Dans beaucoup de contrées, surtout dans celles proches de la frontière chinoise, les Mongols habitent des maisons. Qu'ils aient abandonné la tente est surtout dû à l'influence chinoise, qui de plus en plus gagne du terrain et est en train de changer les Mongols nomades en un peuple sédentaire. Une raison en est aussi qu'en hiver une maison est plus chaude

qu'une tente. D'ailleurs dans ces contrées l'abandon de la tente n'est complet que chez les pauvres. Les riches possèdent souvent une ou deux tentes qu'ils dressent dans leur cour à côté de leur maison et dans lesquelles ils passent la saison chaude.

La maison habitée par les Mongols est en général la maison ordinaire chinoise qu'on voit en Mongolie chez les colons chinois. Les murs en sont en pisé ou en terre battue et le toit en est couvert d'une épaisse couche de boue mêlée avec de la paille hachée. Seuls les Mongols riches se font parfois construire des maisons entièrement ou en partie en briques cuites, avec un toit couvert de tuiles.

Là où abondent les saules des dunes (*burgasu*), les Mongols se construisent aussi des maisons de forme oblongue, dont la charpente est constituée par un certain nombre de fagots de branches de saule des dunes en forme d'arc plantés en terre et reliés entre eux par d'autres fagots; le toit est recouvert de boue mêlée avec de la paille hachée et les murs sont en terre. Elles s'appellent *k'öndölö laḡ* ou *bāā laḡ*.

Ils se construisent aussi des maisons rondes en fagots de branches de saule des dunes recouverts de boue mêlée avec de la paille hachée. Cette espèce de maison, qui ne sert d'habitation qu'à des gens très pauvres, forme une transition entre la tente mongole et la maison chinoise. On l'appelle *duḡ"ī laḡ*.

Ce qui sera dit ici concernant l'alimentation des Mongols se rapporte principalement à ceux qui demeurent loin de la frontière chinoise.

Les aliments ordinaires des Mongols sont en premier lieu le lait et ses divers produits. Il faut d'abord faire observer que chez certaines tribus, p. ex. chez les Ordos, on ne traite plus régulièrement les juments, comme cela se fait encore chez d'autres tribus. Les chamelles aussi, chez plusieurs tribus, ne sont jamais traitées. Quant à la traite des vaches, des brebis et des chèvres, elle se pratique partout.

Le lait (*usuu*) de vache se boit surtout frais. L'amouille (*ūraq*) est donnée aux enfants et est toujours bouillie. Le lait de brebis et de chèvre est réputé échauffant si on le boit à l'état frais, c'est pourquoi on le boit bouilli, surtout mêlé au thé.

Les produits du lait sont les suivants.

La crème (*ḍžō"χī*). Elle est recueillie en automne. On y mêle parfois du sucre. La crème se mange aussi solidifiée par cuisson. Elle s'appelle alors *örmö* et se mange surtout avec le thé.

L'*usuū χanda* est du lait concentré auquel on a mêlé de la graisse de queue de mouton. C'est surtout le lait de mouton ou de chèvre qu'on

emploie pour fabriquer ce produit. On l'emporte en voyage et on le fait fondre dans le thé.

L'*ēdem* ou *ēdem bušalaḳ* est un mélange de lait froid et de babeurre chaud ou de babeurre froid et de lait fraîchement trait. L'*ēdem χurū* est du fromage fait avec les grumeaux obtenus en fabriquant l'*ēdem bušalaḳ*.

Le *χormoḳ* est un mélange de lait frais avec du babeurre bouilli.

L'*āraḳ* est le koumys ou lait qu'on a fait surir et légèrement fermenter en ajoutant une levure (*k'öröḡgö*). Il se boit seul ou mélangé avec le millet bouilli. L'*āraḳ* se fait le plus souvent avec du lait de vache.

C'est avec l'*āraḳ* qu'on fait le beurre. On baratte dans une jarre ou dans une cuve en bois, parfois dans un récipient fait de peau de taureau. Le barattage est fait par les femmes. Le beurre qu'on obtient en barattant est ce qu'on appelle *tš'agāḍ duṣu* "beurre blanc", qui se mange beaucoup mêlé avec le thé. Quand on purifie le "beurre blanc" en le faisant bouillir ensemble avec du millet à panicules décortiqué, on obtient le *šara duṣu* ou "beurre jaune".

Le babeurre c'est-à-dire le koumys dont par barattage on a séparé le beurre s'appelle *tš'agā* quand on l'a fait bouillir. On le conserve dans des jarres pendant l'hiver et on le mange avec le millet bouilli.

C'est avec le *tš'agā* ou babeurre bouilli qu'on fait l'eau-de-vie. Celle-ci s'appelle *ari^{ck}χi*. On la nomme aussi *mongol ari^{ck}χi* "*ari^{ck}χi* mongol", ou *tš'agān ari^{ck}χi* "*ari^{ck}χi* blanc", pour la distinguer du *χara ari^kχi* "*ari^{ck}χi* noir" (= *ari^{ck}χi* clair), qui est fait de céréales et est de provenance chinoise.

L'*ērme* est le dépôt spumeux que laisse le babeurre bouilli sur les parois du chapiteau et sur les bords de la cucurbit de l'alambic quand on fabrique de l'eau-de-vie. On le recueille et on en fait du fromage (*ērme χurū*).

L'*ārtš'a* est ce qui reste du babeurre bouilli quand on en a laissé découler la partie liquide. On le sèche et on en fait du fromage (*χurū*; *tš'urma* ou *šūmel*).

Les Mongols sont de grands mangeurs de viande. Ils mangent principalement du mouton et du boeuf. Ils mangent aussi certains produits de leur chasse: gazelles, lièvres, faisans, outardes, etc. Les chameaux vieux et usés sont aussi tués et mangés. La viande se mange presque toujours bouillie. C'est surtout pendant l'hiver et le printemps que les Mongols mangent de la viande. C'est au commencement de l'hiver qu'ils tuent les pièces de bétail qui leur serviront de provision pour l'hiver et le printemps (*ū'tš'i*).

Le cheval est pour le Mongol un animal quasi-sacré, aussi ne tuent-ils jamais un cheval pour en manger la chair. Les pauvres toutefois ne s'abstiennent pas de manger de la viande de cheval crevé.

Les Mongols ne mangent jamais de la chair de renard ou de loup.

La viande de porc ainsi que les oeufs, les pommes de terre et les légumes ne sont mangés que par les Mongols qui vivent à proximité des Chinois.

Outre le laitage et la viande les Mongols se nourrissent aussi de millet à panicules (*amu*) et de millet des oiseaux (*χonoḳ*). Les riches mangent aussi occasionnellement du riz, par exemple quand ils ont un hôte de marque.

Le millet à panicules se mange bouilli ou grillé. Sous sa forme grillée (*χḫṛsan amu*) on le mange mêlé au thé. Le millet des oiseaux se mange beaucoup moins que celui à panicules et est plutôt une nourriture pour les malades et les femmes qui ont fait leurs couches. Il se prend sous forme de bouillie très liquide.

Les Mongols consomment aussi de la farine de froment, de sarrasin, d'orge et d'avoine. La farine d'orge et d'avoine se mange grillée et mêlée avec le thé. Avec la farine de froment et de sarrasin on fait des nouilles, des galettes, etc.

Les grains et la farine s'achètent aux Chinois.

En temps de famine les Mongols se nourrissent de graines de plusieurs espèces de plantes sauvages: *tš'ule^kχer* (agriophyllum), *buurguk*, *šorono*, etc.

Dans les bonnes années les Mongols aisés prennent jusqu'à quatre repas par jour. Le principal repas se prend le soir.

La boisson ordinaire des Mongols est le thé (*tš'ā*). Ce thé est comprimé en briques. On l'achète aux Chinois. On distingue surtout deux espèces de thé: le "thé vert" (*gö^kχö tš'ā*) et le "thé jaune" (*šara tš'ā*). Le premier est celui qu'on boit communément. On le dit "échauffant". Le "thé jaune" est réputé être "rafraîchissant". Il est en briques plus petites que le "thé vert".

Pour boire le thé on le pulvérise en le pilant dans un petit mortier et on fait bouillir cette poudre de thé dans de l'eau, à laquelle on ajoute du sel. Après que le thé a été versé dans la jatte, on y ajoute du beurre, de la crème solidifiée par cuisson (*örmö*) ou du fromage (*χurū*, *tš'urma* ou *šūmel*). On le boit aussi mélangé de lait.

Le thé se boit chaud et d'ordinaire fort.

Les Mongols qui vivent à proximité de la frontière chinoise ou qui pratiquent l'agriculture peuvent évidemment se procurer plus facilement des céréales que les autres; aussi en consomment-ils beaucoup plus et l'on peut dire qu'en général ils mangent tout ce qui sert de nourriture aux Chinois.

Les Mongols portent un habit long (*urt'ū tš'amtš'a*) qui a la forme de l'habit long chinois. Les deux parties de cet habit se croisent l'une sur l'autre par devant, et il se boutonne au moyen de cinq boutons: un sous le menton, un près de l'épaule droite, un sous l'aisselle droite et deux sur le côté droit. Cet habit long est porté par les deux sexes, seulement les hommes le portent plus court que les femmes. En été l'habit long est d'ordinaire en toile chinoise (*dāwy*); les gens aisés portent souvent un habit long en soie écrue. En hiver les deux sexes portent une touloupe longue (*dēl*) en peau de mouton ou de chèvre; chez les gens aisés la touloupe est souvent en peau d'agneau et chez les riches on voit parfois une touloupe en peaux de renard. Le côté poil de la touloupe est toujours à l'intérieur. Chez les gens qui sont dans l'aisance la touloupe est toujours recouverte avec du calicot, du coutil ou de la soie écrue. Alors on l'appelle *džūb'tš'ā*.

L'habit long et la touloupe longue servent aussi de couverture pendant la nuit.

L'habit long chez les hommes est de couleur peu voyante: bleu foncé, noir, gris, etc. Les femmes aiment les couleurs voyantes: vert ou rouge.

Chez les lamas l'habit long de tous les jours est souvent de couleur jaune, violette ou brune.

Les deux sexes, même les enfants, portent une ceinture (*buuse*) en toile, soie ou poils de chameaux. Les femmes mariées font exception. On les appelle même "les sans-ceinture". Mais cette règle n'est plus si strictement observée qu'autrefois et, à présent, une jeune femme porte souvent ceinture. On attache à la ceinture le sachet à tabac contenant aussi la pipe, qui est la pipe longue chinoise. On y pend aussi le briquet et le fourreau qui contient le couteau et les bâtonnets à manger. Les hommes pendent aussi à la ceinture la bourse en forme de bissac contenant le petit flacon qui sert de tabatière (*gu^{ck}χūr*).

Par dessus l'habit long se porte le gilet sans manches (*ūpžimaḵ* ou *χandžār*), qui se boutonne le plus souvent comme l'habit long, parfois sur le devant. Chez les hommes il est d'ordinaire de couleur sombre; parfois il est en étoffe rouge vif. Les hommes remplacent parfois le *χandžār* par le *liṇdžār*, qui est une espèce de gilet sans manches, peu large et dont les bords inférieurs s'insèrent entre l'habit long et la ceinture. Chez les femmes le *χandžār* est très souvent de couleur rouge vif. La tabatière des femmes, qui est plus petite que celle des hommes, se porte dans un petit sachet suspendu au bouton du *χandžār* qui est près de l'épaule droite.

A propos de la tabatière, qui d'ordinaire est en porcelaine, jade, agate

ou en quelque pierre semi-précieuse, notons ici que les personnes faisant usage de tabac à priser sont assez rares et que la tabatière, tant chez les hommes que chez les femmes, sert à présent presque uniquement à accomplir l'acte de politesse qui consiste à échanger avec quelqu'un la tabatière et à la lui rendre après l'avoir approchée du nez, tout en s'informant de l'état de sa santé.

Les jeunes filles ne portent pas le *χandžār*. Dans certaines contrées le port du *χandžār* chez une jeune fille est un signe qu'elle est promise.

Mentionnons ici le *daχu*, qui est une tunique courte en fourrure dont les poils sont à l'extérieur et qui se porte par dessus les autres habits. Il se boutonne sur le devant. Il n'est porté que par les hommes et ne se voit plus que rarement.

Durant le printemps et en automne quelques Mongols portent le *lawatš'ak*, qui est un habit long ouaté.

Une autre pièce de vêtement s'appelle *dodon*. C'est une veste courte qu'on porte par dessus les autres habits durant la saison froide. Elle est parfois ouatée ou garnie à l'intérieur de peaux d'agneau.

En hiver on porte aussi une courte veste en fourrure ou en peau, qui s'appelle *tš'ūwa*. Signalons aussi le *tš'igedek*, qui est une touloupe courte.

Pour se garantir de la pluie les Mongols portent un manteau en feutre. On l'appelle *nömörgö*.

Mentionnons aussi le *k'urme* ou tunique courte qui se boutonne sur le devant et se porte par dessus les autres habits. Les manches en sont larges et plus courtes que celles de l'habit long. Il est le plus souvent en étoffe plus ou moins précieuse et parfois doublé de fourrure. C'est un vêtement pour les circonstances solennelles qui n'est porté que par les hommes.

Les habits de cérémonie réservés aux femmes et aux filles des nobles sont l'*ūdži* et le *k'ulmek*. Le premier est une jaquette sans manches portée par dessus l'habit long et descendant aussi bas que ce dernier. Le second est un long manteau à manches flottantes qui se porte par dessus l'*ūdži* et se boutonne sous le menton. L'*ūdži* et le *k'ulmek* sont d'ordinaire en satin noir et orné de broderies.

Les linges du corps ne sont pas d'un emploi général. Si l'on en porte, ils se réduisent à une chemise courte (*aχur tš'amtš'a*) en toile chinoise blanche.

Chez les deux sexes le pantalon (*ömödu*) est en toile bleue chinoise; il n'a pas de doublure, même en hiver. Exceptionnellement on voit des pantalons ouatés. Il n'y a que les gens âgés qui portent un pantalon en peau de mouton ou de chèvre. Les poils en sont en dedans. Dans quelques contrées les femmes mariées portent une culotte spéciale: la partie

recouvrant les hanches a, de chaque côté au bord, une coupure garnie de bandes d'étoffe servant à soutenir la culotte et qui se nouent, deux sur le dos et deux sur l'épigastre.

Certains Mongols portent des jambières par dessus le pantalon. C'est une mode chinoise qui commence à s'introduire chez les Mongols.

Les Mongols ne portent pas de chaussettes en toile, comme le font les Chinois. Certains individus enveloppent le bout du pied dans une bande de toile. La plupart ont les pieds nus dans les bottes. Les hommes et les femmes portent la même forme de chaussure. En hiver ils se servent de chaussettes de feutre (*esegī ōḡmosu*) qui restent dans la botte quand on en retire le pied. En hiver on porte le plus souvent des bottes de cuir (*ḡu't'ul*) de fabrication chinoise. En été on porte ce qu'on appelle *māḡā*, espèce de bottes en étoffe, dont il y a plusieurs espèces. Ces bottes sont faites par les femmes mongoles.

Notons ici qu'en hiver beaucoup de Mongols portent aux mains des manchons (*ḡarīi buḡ't'wī*).

Quant à la coiffure des Mongols, faisons d'abord remarquer qu'il ne sied pas à une femme mariée d'aller la tête nue; au contraire, une jeune fille, même nubile, peut aller nu-tête.

Une coiffure pour les personnes des deux sexes et de tout âge est ce qu'on appelle *altš'ūr*, c'est-à-dire un morceau de toile dont on s'enveloppe la tête. Il n'est toutefois pas permis de se présenter avec cette coiffure devant un supérieur. Le couvre-chef ordinaire pour hommes, femmes et enfants est le *t'ōrtš'oḡ* ou bonnet sans bord retroussé, et à bouton au sommet. Dans certaines contrées à ce bouton est attaché un long floc (*ḡžalā*) de cordons rouges ou fils de soie rouge.

Les femmes, les jeunes filles et les enfants portent souvent des *t'ōrtš'oḡ* multicolores.

En hiver on porte des bonnets à couvre-oreilles, qui, comme les *t'ōrtš'oḡ*, sont de fabrication chinoise. On porte aussi des capelines de fourrure ou ouatées, ouvertes au sommet de façon à laisser passer la partie supérieure du *t'ōrtš'oḡ*. Pendant l'hiver les hommes se contentent souvent de porter pour toute coiffure une capeline, sans le *t'ōrtš'oḡ*. La capeline s'appelle *ḡuluḡuḡ'tš'i*. Elle est faite par les femmes mongoles.

L'*orḡB'tš'i* est une coiffure d'homme. C'est une petite calotte. Il tend à disparaître de l'usage.

Dans les grandes circonstances, par exemple à l'occasion d'une noce, les Mongols des deux sexes portent le chapeau de cérémonie. Celui-ci est le même que le chapeau de cérémonie que portaient les Chinois sous l'empire. Le chapeau de cérémonie d'hiver (*buḡ'ī malaga*) est recouvert de

soie noire ou garni de peau de loutre (*χal'ū malaga*). Celui qu'on porte en été est le plus souvent en bambou tressé recouvert de soie blanche (*t'ense malaga*). Le chapeau de cérémonie d'été des femmes est moins évasé et a le sommet plus pointu que celui des hommes.

Le chapeau de cérémonie d'hiver aussi bien que celui d'été a le sommet surmonté d'une tige en cuivre chez les hommes, souvent en argent chez les femmes. A cette tige est attachée un flocc en cordons rouges ou en fils de soie rouge.

Chez les femmes des nobles le chapeau de cérémonie d'été est recouvert d'étoffe jaune.

C'est sur la tige surmontant le chapeau de cérémonie que se visse le bouton appelé *džijse* (< chinois *ting tzeu*).

Disons ici quelques mots sur ce bouton, qui est la marque distinctive du rang du personnage qui le porte. Le bouton des *džasaḳ* est en rubis. Celui propre aux nobles est en une pierre semi-précieuse opaque, de couleur bleu foncé et mouchetée d'or, qui s'appelle *alt'a't'u nomin*.

Les fonctionnaires aussi ont leur bouton, qui le plus souvent est en faïence ou en verre. Le *dža^{ck}χiruḡ'tš'i* porte un bouton rouge opaque, les *mēren* un bouton bleu transparent. Le bouton des *χarāā džalan* est bleu foncé non transparent; celui des *sumun džangi* est en cristal ou en verre transparent. Les *t'awini k'undē* portent un bouton blanc non transparent.

Pour reconnaître un service, ou simplement en signe d'estime et d'amitié, le *džasaḳ* confère souvent à des particuliers le droit de porter le bouton, soit de *dža^{ck}χiruḡ'tš'i*, soit de *mēren*, soit de *džalan*, soit de *džangi*, sans qu'ils exercent effectivement la fonction dont le bouton est l'insigne. C'est naturellement le bouton rouge de *dža^{ck}χiruḡ'tš'i* qui est le plus apprécié. Un fonctionnaire peut aussi recevoir le privilège de porter un bouton d'un grade supérieur à celui que son office lui donne le droit de porter. Ainsi un *χarāā džalan* peut être gratifié du bouton de *mēren* ou de celui de *dža^{ck}χiruḡ'tš'i*.

La décoration en forme de plume de paon (*o't'ogo*) se porte aussi au chapeau, la plume étant dirigée en arrière.

Les Mongols se font raser le tour de la tête, et des cheveux qui restent ils font une tresse (*gedžige*) qu'ils portent dans le dos. Ils allongent souvent la tresse au moyen d'une fausse queue en fils de soie noire.

Les garçons commencent à porter la tresse vers l'âge de dix ans.

Les jeunes filles aussi portent la tresse. On ne leur rase pas le tour de la tête, mais des cheveux de la partie antérieure de la tête on fait deux petites tresses latérales qui rejoignent la grande natte dans le dos. Dans certaines contrées les jeunes filles promises ont, en plus de la natte dans

le dos, une ou deux petites tresses qui se rejoignent et se nouent sous le menton (*Gu^{ck}χul*).

Les femmes mariées séparent leurs cheveux par une raie qui court depuis le front jusqu'à la nuque. Chacune des deux touffes de cheveux est liée au moyen d'une mince lanière autour d'un petit bâtonnet à tête arrondie, lequel s'appelle *šīwek*, dont le bout inférieur se loge dans un fourreau (*širwegel*). Les deux fourreaux pendent, un de chaque côté, sur la poitrine.

Les lamas, les *largan* (laïque âgé qui a reçu une consécration) et les *tš'iwagantš'i* (religieuse lamaïste) ont la tête entièrement rasée. Les *largan* et les *tš'iwagantš'i* continuent de vivre dans leur famille respective, mais portent des habits de même couleur que ceux des lamas.

Les objets de parure sont peu nombreux chez les hommes. Les gens aisés portent parfois aux doigts des bagues (*bulēdžik*) en argent ayant une grosse perle de corail rouge enchâssée. On voit aussi des individus portant une bague au pouce. Une parure qui tend à disparaître est constituée par les *t'ūχā* ou anneaux en métal (cuivre ou argent) qui s'attachent, un de chaque côté, à la ceinture. Quelques individus portent sur le devant de leur bonnet (*t'ōrtš'ok*) une petite pierre semi-précieuse ou une fausse perle.

Les ornements que portent les femmes mariées mongoles sont très variés et diffèrent de tribu à tribu. Leur parure de tête (*t'ologñō džūgē*) est en général très compliquée; elle est de grand prix chez les riches du fait de la grande quantité d'argent qui y entre et du corail et pierres semi-précieuses qui l'ornent. Chez les femmes ordos cette parure de tête consiste en une bande de toile noire qui ceint la tête à la façon d'un diadème et qui s'appelle *parūlgā k'urē*. C'est sur cette bande que viennent s'appliquer les différentes pièces de la parure. Dans ces dernières on remarque une grande diversité due à la mode qui varie de contrée à contrée. La bande entourant la tête est couverte de plaques d'argent émaillé ou repoussé, qui y sont cousues. Attachés à la bande pendent de chaque côté de la tête des chapelets (*da't'ās*) de coraux, de grains de turquoise, etc., terminés par un petit disque en argent travaillé à jour (*ulgūr*).

Sur le front pend un réseau en argent (*džagalmā*). La partie postérieure de la tête aussi est souvent recouverte d'une grande plaque formée de plusieurs couches de toile collées les unes sur les autres (*arūb'tš'i*) et sur laquelle sont cousues des perles de corail. Sur cette grande plaque sont cousues aussi plusieurs petites plaques en argent émaillé. Il va sans dire que chez les gens peu fortunés les perles sont en faux corail, verre ou faïence. Ces grains de corail, de turquoise, etc. s'achètent aux marchands chinois qui parcourent la Mongolie.

Les fourreaux qui reçoivent les deux touffes de cheveux sont parfois couverts de plaques d'argent avec des dessins travaillés en relief. Les fourreaux à plaques d'argent ne se portent qu'à l'occasion de certaines solennités: noces, fêtes à la lamaserie, etc.

Les femmes portent aussi des boucles d'oreille en argent (*ğaraχa*). Ces boucles affectent des formes diverses.

Un ornement porté par les femmes mariées et que l'on trouve chez beaucoup de tribus mongoles est le *suī^{ck}χe*. Celui-ci est un grand anneau d'argent aplati sur sa face antérieure et muni d'une tige descendante, aussi en argent. Les *suī^{ck}χe* se portent, un de chaque côté, sous l'oreille et attaché par un fil au *darūlgā k'urē*. La face antérieure du *suī^{ck}χe* est ciselée; des coraux et des pierres semi-précieuses y sont enchâssés. Sur la tige sont enfilées plusieurs grosses perles en pierres semi-précieuses ou en corail. La tige elle-même est terminée par un petit ornement de forme cylindrique en argent. Les *suī^{ck}χe* ne se portent que dans les grandes circonstances; de même l'ornement qu'on appelle *bel*. Cet ornement est en argent et a la forme d'un anneau. Il est porté cousu à l'habit, un de chaque côté, au dessus de la hanche.

Un ornement qu'on voit chez les femmes des gens fortunés et qui ne se porte que les jours de fête est constitué par le *k'udžūb'tš'i*, pectoral en argent dont le lien qui le supporte entoure le cou. Au pectoral sont suspendus des ornements creux en argent, ayant le plus souvent une forme circulaire et qui s'appellent *γū*.

Les jeunes filles portent de petites boucles d'oreille (*ēmek*) en argent, de formes diverses. Elles portent aussi des perles de corail enfilées, qui pendent de chaque côté sur la poitrine (*sandžilga*). Dans les grandes circonstances elles portent, attaché à la ceinture, un morceau d'étoffe précieuse et de couleur voyante en forme d'essuie-main.

IV. MARIAGE

Les Mongols Ordos prétendent que des personnes ayant le même nom de clan ne peuvent se marier entre elles. Cela est vrai quand il s'agit de personnes nobles, c'est-à-dire de celles dont le nom de clan est *bordžigit*. Un *bordžigit* doit prendre pour femme la fille d'un non-*bordžigit*, et c'est avec un roturier qu'il doit marier sa fille. Lorsqu'il s'agit de roturiers qui veulent contracter mariage, il semble que la coutume de l'exogamie ne soit pas si rigoureusement observée. En effet, le quatrième ou même le troisième degré passé, on voit des descendants de frères contracter mariage.

Il n'y a pas d'empêchement d'âge. L'âge ordinaire pour la fille est de quinze à dix-sept ans. Le garçon est d'ordinaire un peu plus âgé. La coutume veut que toutes les filles se marient.

En théorie, ni le garçon, ni la jeune fille ne sont consultés par leurs parents relativement à leur futur mariage.

Quand un Mongol veut donner une femme à son fils, il ne s'adresse pas directement au père de la jeune fille qu'il a en vue. Il commence par chercher des entremetteurs (*oʒūʹtʹsʹi*), qu'il trouve sans peine parmi ses amis. Les entremetteurs sont toujours deux. Une femme ne peut remplir ce rôle. Quelques jours après que les premières ouvertures ont été faites par les entremetteurs et que ceux-ci se sont assurés que les parents de la jeune fille ne s'opposeront pas à un mariage de leur fille avec le fils de l'homme qui les a envoyés, ils commencent les négociations concernant le prix à donner pour la jeune fille. C'est ce qu'on appelle *mal bodo ǵeltʹsʹiʹ^{ck}χuu* "débattre [le nombre et la qualité des] pièces de bétail [à donner par la famille du jeune homme à celle de la jeune fille]". De fait, outre un certain nombre de bestiaux, il y a aussi une somme d'argent à déterminer, ainsi que le nombre et la qualité des pièces de vêtement, des parures, des paires de bottes, etc. qui constitueront le trousseau à fournir par les parents du jeune homme à leur future bru.

Ces négociations peuvent prendre plusieurs jours. Après qu'elles ont abouti, on fixe un jour pour conclure solennellement le contrat par lequel le père de la future s'engage à donner sa fille et le père du futur à remettre tout ce qui a été convenu.

Au jour indiqué les deux entremetteurs, accompagnés du père du futur, se rendent chez le père de la future. Un acte où sont notés les détails de la convention est écrit et un lama ou un devin laïque (*χara baǵʹṣi*) est invité à fixer la date du mariage. A la même occasion le père du futur remet au père de la jeune fille la moitié des bestiaux et de l'argent stipulés.

A partir de ce jour, dans certaines bannières, outre la tresse dans le dos (*gedʒige*), la jeune fille porte de chaque côté de la tête une ou deux tresses (*guʹ^{ck}χuil*) qui se rejoignent et se nouent sous le menton. C'est un signe qu'elle est promise (*suʹ^{ck}tʹi*). Comme il a été dit plus haut, dans certaines contrées, les jeunes filles promises portent un gilet sans manches.

Les cérémonies qui accompagnent la célébration du mariage chez les Mongols sont nombreuses et diffèrent de contrée à contrée. Nous nous bornerons à décrire ici sommairement les principales de celles qui sont en usage dans la partie méridionale du territoire des Ordos, tout en faisant observer que, même là, on constate de légères différences de bannière à bannière.

En vue des noces futures, la famille du jeune homme et celle de la jeune fille invitent, chacune de son côté, un président de la solennité (*χorimīn e^{ck} χileg‘tš‘i*), un maître des cérémonies (*χonožin*) et un ordonnateur de la fête (*χorimīi dēmtš‘i*). Des deux présidents l’un présidera au banquet de noce chez la future, l’autre remplira le même office chez le futur. Les deux maîtres de cérémonie, chacun chez la famille qui l’a invité, seront chargés de présenter les adresses, d’expliquer les cérémonies, etc., d’après des formules plus ou moins stéréotypées et dont il existe des manuels manuscrits connus sous le nom de *χonožī suḍur* “livre du maître des cérémonies”. Quant aux deux ordonnateurs, ce sont eux qui, l’un chez la future, l’autre chez le futur, prendront soin du bon ordre et du service au festin de noces.

Quand arrive le jour du mariage, le futur se prépare à se rendre à la maison de la future. Au moment du départ, son maître des cérémonies oint (*milāχu*) de lait un arc et trois flèches et lui fait ceindre, après les avoir oints aussi, le fourreau contenant l’arc et le carquois renfermant les flèches. En route le futur est accompagné du président de la noce et de son maître des cérémonies, ainsi que des deux entremetteurs. Il est escorté par plusieurs paranymphe.

Chez la future, où de nombreux invités se sont réunis, on a préparé un amas de bois de chauffage en avant du *k‘ī mori*. – Le *k‘ī mori* est un morceau carré de toile blanche couvert de formules magiques en caractères tibétains et portant la figure d’un cheval ayant sur son dos le *tš‘indamūni*, “joyau qui satisfait tout désir”; le *k‘ī mori* est attaché à un poteau planté en terre près de la maison. C’est devant le *k‘ī mori* que s’offre le *saḥ* ou offrande de l’encens. – Dès que le cortège du futur est en vue on allume l’amas de bois. Arrivé près de la demeure de la future, le futur et les membres du cortège mettent pied à terre. Après avoir goûté le *tš‘agān inē* (lait, ou koumys, ou babeurre bouilli), qu’on lui présente dans un godet, le futur reçoit de la famille de la future une flèche préalablement ointe de lait et la met dans son carquois. Après quoi, le futur remet son arc et ses flèches à un de ses paranymphe qui les passe au maître des cérémonies. Entretemps le chef de la famille de la future offre le *saḥ* devant le *k‘ī mori*.

Les membres du cortège entrent alors dans la maison, à l’exception du futur et de son maître des cérémonies, que les membres féminins de la famille de la future empêchent d’entrer, en tendant un tapis de feutre devant la porte. Alors commence un dialogue entre le maître des cérémonies du futur et celui de la future, lequel se tient derrière le tapis de feutre à l’intérieur de la maison. Après quelques pourparlers et des promesses de cadeaux à donner aux femmes, le tapis de feutre est enlevé et les femmes laissent entrer le futur et son maître des cérémonies.

Ce dernier s'informe alors de la chambre où se tient la future et pend l'arc et la flèche du futur au dessus de la porte de cette chambre.

Suit un court repas, après lequel le maître des cérémonies de la future, se servant des formules du *χondži sudur*, s'enquiert longuement des cadeaux, en partie fictifs, apportés par le maître des cérémonies du futur. Les réponses de ce derniersont toutes formulées selon le même *χondži sudur*.

Après ce dialogue on procède à la cérémonie appelée *nere džil quiχu* "demander le nom et l'année [de naissance de la future]".

A ce moment la future ne porte plus les cheveux à la façon des jeunes filles. Avant l'arrivée du futur on lui a défait la tresse qu'elle portait dans le dos et on l'a divisée en plusieurs petites tresses pendant de chaque côté de la tête. Maintenant, bien qu'elle et ses paranymphe s'y opposent, on la coiffe du chapeau de cérémonie, d'où pend un voile (*gö^rkχö*) qui lui cache le visage. Coiffée de la sorte, elle va saluer les invités à la noce et se retire ensuite dans un coin de la pièce, où elle reste abritée derrière ses paranymphe.

Le maître des cérémonies du futur s'adresse alors aux quatre femmes qu'on appelle *nere džilī berget* "les belles-soeurs aînées du nom et de l'année" et leur demande le nom de la future et celui de l'année cyclique en laquelle elle est née. Après de multiples instances et de longs discours de la part du maître des cérémonies, la présidente des "belles-soeurs" consent à dire quel est le nom de la jeune fille et en quelle année du cycle des douze animaux elle est née.

La cérémonie terminée, la future se retire dans son appartement, accompagnée de ses paranymphe.

Quelques instants après on va chercher la future. Après un simulacre de lutte entre les paranymphe, qui veulent empêcher la future d'être emmenée et les hommes, parents de la future, qui sont venus la chercher, ces derniers conduisent la future devant l'image du *burχan* (dieu).

C'est à cet endroit que se déroulent les cérémonies qu'on appelle *k'udžū nugulχu* "rompre en deux morceaux le cou (de mouton)" et *debsi p'ila nīl^uχu* "joindre les plats et les assiettes". On place une assiette contenant un cou de mouton bouilli devant le futur. Ce dernier brise le cou en deux morceaux et un des morceaux est mis dans l'assiette de la future. Après quoi un peu de viande du *sūsui* (mouton cuit en entier) placé sur un grand plat de bois devant la future est mis sur l'assiette du futur. Quand le futur et sa future ont achevé ce repas, la future se retire dans son appartement. Le futur ne peut la rejoindre.

Entretemps la nuit est tombée. Les invités la passent en mangeant et buvant. On fait de la musique et on chante.

Le lendemain est le jour où l'épouse sera conduite à la demeure de son époux. Une tente est dressée à peu de distance de la maison et de grand matin on y conduit l'épouse accompagnée de ses paranymphe. Un grand feu est allumé à proximité de la tente. L'époux attend à l'extérieur.

Le père et la mère de l'épousée invitent alors un homme et une femme pour coiffer leur fille à la manière des femmes mariées. On les appelle *usū bariχu e^{ck}χe e'tš'ige* "la mère et le père qui arrangent les cheveux", et l'épousée devra dorénavant les honorer à l'instar de ses propres parents. L'homme prend une cuiller remplie de braises, sur lesquelles il répand de menues tiges d'*artš'a* (*juniperus chinensis*) et "purifie" l'épousée en décrivant avec la cuiller un cercle autour d'elle; ensuite il oint de beurre le front de l'épousée. Après cette cérémonie, la femme défait les petites tresses de l'épousée et lui sépare les cheveux par une raie. Ensuite, le long de cette raie, l'homme et la femme versent de l'eau mêlée avec du lait, et la femme ayant lié chacune des deux touffes de cheveux autour du *šīwek* (petit bâtonnet en bois à tête arrondie), elle les fixe chacune dans un fourreau (*širwegel*) de façon que les deux fourreaux pendent, un de chaque côté, sur la poitrine. La coiffure faite, l'épousée est revêtue de ses beaux habits et on lui met ses parures.

Alors commence le festin de nocé qu'on appelle *k'ewī xorim*. Il est servi à l'extérieur. Tous les assistants à l'exception de l'épousée et de ses paranymphe y prennent part. Les convives sont assis par terre et forment un grand cercle: les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Dans certaines contrées les convives ne forment pas un cercle, mais les trois côtés d'un carré, le quatrième côté étant occupé par les maîtres de cérémonie et l'époux, avec, derrière eux, les musiciens.

Vers la fin du festin, le père et la mère de l'épousée vont prosterner la tête aux deux présidents, aux deux *χondžin*, aux deux entremetteurs et ensuite aux autres invités, et ils les prient de bien vouloir conduire et escorter leur fille à sa nouvelle demeure. Les membres féminins de la famille de l'épousée présentent alors des cadeaux au nouveau marié et sa belle-mère lui donne une tunique courte (*k'urme*) et, s'il est *t'ādži* (noble), elle lui donne aussi une ceinture à laquelle sont cousues deux bandes de toile blanche portant chacune quelques croix brodées au fil rouge. Le gendre porte cette ceinture pendant trois jours. Après avoir reçu ces cadeaux, le gendre donne à sa belle-mère de l'étoffe pour faire une robe. Ce cadeau est donné pour remercier la mère de la mariée de l'avoir allaitée quand elle était enfant et il s'appelle *usū χarūmdži* "rétribution pour le lait". A noter que l'étoffe donnée à la belle-mère par le gendre à titre de "rétribution pour le lait" est parfois remplacée par une pièce

de bétail. Quant au beau-père, la famille du gendre lui donne un cheval. Cette pièce de bétail et ce cheval ne sont pas remis le jour du mariage, mais à une autre date laissée à la discrétion de la famille du gendre. Le cheval donné au beau-père s'appelle *unulgā mori* "cheval servant de monture". On l'appelle aussi *ūrgā mori* "cheval de la perche à noeud coulant", parce que, dit-on, autrefois le père de la bru pouvait lui-même prendre à la perche au noeud coulant parmi les chevaux de la famille du gendre celui qui lui plaisait.

Aussitôt que les cérémonies sont terminées, le nouveau marié reprend l'arc et les flèches, prend congé de ses beaux-parents, du président et du *χondžin* invités par ces derniers, ainsi que de tous les autres invités, et part, accompagné du président et du *χondžin* invités par ses parents, des deux entremetteurs et de ses paranymphe.

Après le départ de l'époux, on voile de nouveau le visage de la nouvelle mariée au moyen du voile attaché à son chapeau de cérémonie. Ensuite la nouvelle épouse monte à cheval et le cortège qui la conduira chez son mari se met en mouvement. Ce cortège est formé par la famille de l'épouse, le président et le maître des cérémonies ainsi que les invités. Il doit suivre exactement la même route qu'a prise le gendre pour retourner chez lui.

Quand le cortège n'est plus loin de l'habitation du nouveau marié, la famille de ce dernier envoie trois délégations à la rencontre de la bru. La dernière des trois est composée de femmes. Elles présentent le thé à la bru et oignent de lait les caisses qu'elle a apportées.

L'entrée solennelle de la bru dans sa nouvelle demeure se fait comme suit. Deux feux (*širik*) sont allumés dans lesquels on jette du sel et de menues tiges de *juniperus chinensis*. Entre les deux feux un chevron est placé transversalement sur le sol. On couvre le chevron d'un tapis de feutre étendu en sens contraire du chevron. Sur le tapis de feutre on étend un *χadaķ* (écharpe de soie bleue) suivant la longueur du chevron.

Après que les nouveaux mariés se sont lavé la figure et les mains avec une mixtion d'eau et de lait préparée par un lama et qu'on leur verse dans le creux de la main, on "purifie" la bru en la faisant passer entre les deux feux et par dessus le chevron (*širigīl būndūr surruk alχūlχū*).

Après son arrivée la bru est aussitôt introduite auprès de ses beaux-parents, qui se tiennent derrière un tapis de feutre tendu et tenu par deux personnes. La bru prosterne la tête et à la question: "Est-ce une bru 'cachée', ou est-ce une bru 'apparente'?" posée par une des personnes qui accompagnent la bru, la belle-mère répond: "C'est une bru 'apparente'." Là-dessus, le tapis de feutre qui cachait les beaux-parents est enlevé et la belle-mère, après avoir relevé le voile qui cachait le visage de la bru, lui

oint le front de beurre. – Notons ici que les Mongols prétendent que la raison de cette question posée à la belle-mère est qu'autrefois la bru devait attendre trois ans avant de pouvoir se présenter devant ses beaux-parents. Ce terme passé, de bru “cachée” (*valda bère*) elle devenait bru “apparente” (*ile bère*), c'est-à-dire qu'elle pouvait se présenter devant ses beaux-parents et que par là sa qualité de bru était ouvertement reconnue par ces derniers.

Après l'onction de la bru par la belle-mère a lieu l'adoration du feu. Les nouveaux mariés s'agenouillent, l'un à côté de l'autre, sur un tapis de feutre étendu à terre devant le foyer et, prosternant la tête, adorent le feu.

Cette cérémonie terminée, les deux nouveaux époux se retirent pour prendre leur repas ensemble. Entretemps, les invités s'appêtent à prendre part au repas d'apparat appelé *i^{ck}χe k'ewī χorim* “le grand festin de noce”, par opposition à celui qui a lieu chez la famille de la nouvelle mariée (cf. *supra*). Ils se rendent à l'extérieur et s'assoient par terre en un double cercle. Le cercle intérieur est formé par les invités de la famille de l'épouse, le cercle extérieur par ceux de la famille de l'époux. Au moment où l'on va servir les mets, lesquels ne diffèrent guère de ceux servis au “petit festin de noce” et qui consistent principalement en viande de mouton, nouilles et eau-de-vie, les nouveaux époux, après avoir achevé leur repas, viennent prendre place dans l'espace vide en face des deux présidents. Dès que le festin est terminé, les nouveaux mariés se retirent dans leur appartement. Ils ne prennent pas part au repas commun du soir (*χonoχ χorim*), mais prennent leur souper à part.

Suit la cérémonie appelée *k'ū^{ck}χet unt'ū^lχu* “mettre les enfants (— les nouveaux mariés) au lit”. Tard dans la soirée deux femmes se rendent dans la chambre nuptiale avec un plateau de gâteaux, du lait et du beurre. L'une des deux femmes oint de beurre le front de la nouvelle mariée et lui présente des gâteaux et du lait. Le maître des cérémonies, qui est entré après les deux femmes, prononce une formule de bénédictions (*örōl*) sur le tapis de feutre qui servira de matelas au nouveau couple et se retire. Alors les deux femmes étendent le tapis de feutre et placent les deux oreillers. Les nouveaux mariés ôtent leur habit long et se couchent côte à côte, après quoi les femmes les couvrent d'une couverture et se retirent à leur tour.

Il arrive souvent qu'un Mongol trop pauvre pour procurer une femme à son fils cède ce dernier à titre de gendre à quelqu'un qui désire garder sa fille chez lui après son mariage. Dans ce cas le gendre demeure avec sa femme chez ses beaux-parents et travaille pour ces derniers pendant un

certain nombre d'années. Cette espèce de gendre s'appelle *gu'tš'i k'urgen* "gendre qui offre ses forces".

Il y a en outre des gendres qu'on appelle *ure k'urgen* "gendre-fils", c'est-à-dire des gendres qu'on adopte pour fils. Ils restent auprès de leurs parents adoptifs jusqu'à leur mort et prennent soin de leurs funérailles. Les gendres-fils sont d'ordinaire des Chinois.

Les Mongols ont parfois recours à un mariage fictif consistant à marier la fille avec le linteau et les jambages de la porte, ou avec le poteau auquel on attache les chevaux, ou avec l'étagère. Ce mariage fictif se pratique quand quelqu'un veut garder sa fille chez lui et qu'il ne trouve pas de gendre qui veuille demeurer avec ses beaux-parents, ou quand la fille, à cause d'un défaut du corps ou de l'esprit n'est pas recherchée en mariage. La fille mariée de cette manière s'habille comme une femme mariée et peut avoir des enfants sans que personne s'en offusque. Les fils nés d'une telle femme continuent la lignée du père de leur mère. De tels mariages sont très rares et se célèbrent toujours sans grand appareil.

A propos du mariage fictif que nous venons de mentionner notons que lorsque le futur est empêché de venir célébrer son mariage, p. ex. à cause de maladie, et que la cérémonie ne peut être remise à plus tard, on apporte sa ceinture et ses *t'ūχā* (anneaux en argent ou cuivre qui, en guise d'ornement, se portent, un de chaque côté, attachés à la ceinture) et on "marie" la fille avec ces objets. Un tel mariage n'a rien à voir avec un mariage fictif et n'est rien d'autre qu'un expédient pour résoudre un cas imprévu.

Le Mongol est le plus souvent monogame. Un dicton dit : "Si l'on s'enivre le matin, on en souffre toute une journée; si la chaussure est trop petite, on en souffre toute une année; si on prend deux femmes on en souffre toute une vie." La polygamie est permise et ils sont nombreux ceux qui prennent une deuxième femme. Ceux qui ont plus de deux femmes sont plutôt rares. La raison pour laquelle on prend une deuxième femme est le plus souvent le désir d'avoir un fils. Quand un Mongol prend une deuxième femme, celle-ci doit à la première respect et obéissance. Les femmes d'un même mari s'appellent mutuellement *awisun* "compagne". Les enfants de la deuxième femme ont les mêmes droits que ceux de la première.

Le divorce est assez fréquent. La simple incompatibilité d'humeur est une raison suffisante de divorce. On peut répudier sa femme sans avoir recours au tribunal (*jāmu*). Quand on répudie sa femme, on la remet à la famille de cette dernière avec une pièce de bétail qu'on appelle *džolik bodo* (pièce

de bétail-rançon). Si c'est la femme qui répudie son mari, la famille de la femme doit remettre un *džolik bodo* au mari.

Une femme qui par divorce est retombée sous le pouvoir de sa famille peut une deuxième fois être donnée en mariage par cette dernière.

En cas de divorce des parents, les fils suivent le père et les filles la mère.

Une veuve peut se remarier. Elle le fait rarement si elle a des fils adultes. Si elle se remarie, c'est la famille de son mari décédé qui la donne en mariage.

Une veuve de *džasaḡ* ne peut convoler en secondes noces.

Si un frère cadet meurt, il arrive que l'aîné pousse la veuve de son cadet et adopte les enfants de ce dernier.

Prendre pour femme la veuve d'un frère aîné est d'ordinaire mal vu.

V. OCCUPATIONS

L'élevage a été de tout temps la principale occupation de la plupart des tribus mongoles. A présent, par suite de la colonisation chinoise et le manque de pâturages qui en est résulté, plusieurs tribus ont dû abandonner l'élevage et s'adonner à l'agriculture. Là où les pâturages ne leur ont pas été enlevés, l'élevage est resté la principale occupation des Mongols.

Le bétail des Mongols est constitué par ce qu'ils appellent les *t'awũ ḡušũ mal* "les cinq espèces de bestiaux", c'est-à-dire les chevaux, les boeufs, les chameaux, les moutons et les chèvres.

Les troupeaux de chevaux, de boeufs et de chameaux pâturent toute l'année, jour et nuit, en liberté. Si, dans une contrée donnée, par suite de manque de pluie les herbes ne suffisent plus à le nourrir, on déménage le bétail vers des régions où les herbes sont plus abondantes et on s'y établit temporairement. Cette opération s'appelle *o't'orloḡu*. La mauvaise saison (hiver et surtout printemps) passée, on ramène le bétail vers ses pâturages habituels.

Le cheval mongol est de petite taille, mais très endurant et sobre.

Il y a plusieurs différentes races de chevaux chez les Mongols et ces derniers n'ont jamais cessé de les améliorer. Ainsi, chez les Ordos, c'est un fait connu que les chevaux de la bannière d'Üüşin, renommés pour leurs belles formes, leur endurance et leur amble rapide, descendent de chevaux importés de la confédération du *Šilī ḡol*. En formant de nouveaux troupeaux, les Mongols ont aussi toujours soin de choisir les plus beaux étalons. Il faut ajouter toutefois qu'ils ne pratiquent pas la sélection en ce qui concerne les juments.

Chez les chevaux mongols on remarque une très grande variété de pelages, et chaque nuance de la robe a son appellation particulière. Les Mongols coupent régulièrement la crinière aux chevaux qu'ils montent; ils ne coupent jamais les crins de la queue.

Les chevaux qu'on monte habituellement sont entravés le soir et on les laisse paître la nuit à proximité de la tente ou de la maison. En hiver et au printemps on leur sert le matin une portion de graines farineuses: millet, pois, etc.

Un troupeau sous la conduite d'un étalon compte d'ordinaire une bonne dizaine de juments ayant avec elles leurs poulains.

Chaque année au printemps, au moment où les nouvelles herbes ont commencé à pousser, le propriétaire amène ses différents troupeaux de chevaux, chacun à son tour, et l'enferme dans un enclos. Là, les poulains qui sont dans leur deuxième année (*dāga*) sont pris au lasso ou à la perche à noeud coulant, renversés sur le côté droit et estampillés au moyen d'un fer rougi au feu qu'on applique sur la cuisse gauche. Cette marque s'appelle *t'amaga* "sceau, cachet". Dans une contrée donnée chaque propriétaire a son *t'amaga* particulier: un svastika, une simple croix, deux cercles surmontés d'un troisième, un simple cercle, une lettre tibétaine, etc. En général l'emploi du *t'amaga* ne se voit que chez les propriétaires possédant de nombreux troupeaux.

Au lieu du *t'amaga* on imprime parfois au fer rouge un petit cachet sur un des sabots.

Les Mongols qui ne possèdent que quelques chevaux, ou bien ne les marquent pas du tout, ou leur font une échancrure ou une coupure à l'oreille ou au naseau. Il y a différentes espèces d'échancrures et de coupures et chacune d'elles est désignée par une appellation spéciale.

Vers la même époque où l'on estampe les poulains qui sont dans leur deuxième année, on châtre les mâles qui sont dans leur troisième année (*šudulen*). C'est à ce moment que l'on choisit les individus qu'on gardera pour la reproduction.

C'est aussi au printemps qu'on fait subir aux chevaux de deux ans leur premier dressage. On les habitue au mors, à se laisser monter et à se laisser mettre les entraves. Ce premier dressage, qui est très dur pour le jeune animal, dure une bonne dizaine de jours.

Les possesseurs de nombreux troupeaux de chevaux en donnent souvent une partie à garder à d'autres Mongols. Dans ce cas le propriétaire vient régulièrement inspecter ses chevaux et il a le droit d'exiger que le gardien les lui amène jusqu'au dernier, pour qu'il puisse constater que ses troupeaux sont au complet. Si un des chevaux meurt dans la steppe, le

gardien l'écorche et remet la peau au propriétaire; si le cadavre a été dévoré par les animaux sauvages, le gardien doit remettre au propriétaire au moins le morceau de la peau portant le *t'amaga*. S'il ne le peut, il doit remettre un autre cheval ou en payer le prix.

Si un possesseur de troupeaux de chevaux en a confié la garde à une autre personne, il lui donne chaque année un salaire proportionné au nombre des bêtes qu'elle garde, ainsi que le droit de disposer des crins. lorsqu'au printemps se fait la coupe de la crinière des jeunes chevaux. Ces crins représentent une certaine valeur, parce qu'on en fabrique des longes et des cordes. Quand il lui enlève la garde de ses chevaux, en récompense de ses services il lui donne un cheval. C'est ce qu'on nomme *go't'oni xoç or^kxiχu* "laisser (au gardien) la balayure de l'enclos".

Il arrive aussi que de riches Chinois sont possesseurs de troupeaux de chevaux et les donnent à garder à des Mongols.

Les épidémies sont pour ainsi dire inconnues parmi les chevaux; mais il en meurt un certain nombre au printemps, quand, par suite du manque de pluie, les herbes de l'année précédente ont été peu abondantes. Pour guérir certaines maladies des chevaux les Mongols pratiquent surtout l'acuponcture.

Ce sont les troupeaux de chevaux qui font la richesse des Mongols. Le commerce des chevaux se fait avec les marchands chinois, qui chaque année parcourent la Mongolie, achetant des chevaux pour les revendre en Chine. Les Mongols possesseurs de chevaux se rendent aussi chaque année à certaines villes chinoises de la frontière pour en vendre à l'occasion des grandes foires (*nāvam*) qui s'y tiennent à dates fixes.

Les Mongols ne montent que rarement une jument ou un étalon. Leurs montures ordinaires sont des hongres. En général ils ne ferment pas leurs chevaux. Ceux qui demeurent à proximité de la frontière font ferrer leurs ambleurs de prix par des maréchaux ferrants chinois.

Les Mongols font parfois consacrer un cheval à une divinité. Un cheval consacré est toujours laissé en liberté. On ne le monte pas et on ne lui coupe pas la crinière.

Contrairement à ce que font d'autres tribus, les Ordos ne traitent plus les juments, si ce n'est à l'occasion de la cérémonie appelée *gūū dʒulaχ* ou aspersion de koumys de jument, qui se célèbre annuellement après le solstice d'été en l'honneur des *t'enger*, des *burχan*, de Činggis, des principales montagnes de Mongolie, etc.

Nous avons dit plus haut qu'à présent les Mongols ne tuent jamais un cheval pour en manger la chair. Toutefois, chez les Ordos (bannière de Wang), les Darqad préposés au culte de Činggis sacrifient chaque année, à

l'occasion des fêtes solennelles de la troisième lune du printemps (*tš'agāā suruuk*), une jument, dont la poitrine et les quatre paires de côtes les plus longues (*dörwön undur*) sont offertes à Činggis, tandis que le reste de la viande de sacrifice est partagé entre les Darqad et mangé par eux.

Notons ici que les Mongols tiennent des registres (*daṅsa*) de leurs troupeaux de chevaux, où est inscrit chaque individu, avec son sexe, son pelage, ses marques distinctives, son âge. Si la jument a un poulain, la description de ce dernier est donnée à la suite de celle de la mère.

Les hongres sont inscrits sur un registre à part.

Ces registres sont recopiés et mis à jour chaque année. – Des registres similaires sont tenus pour les boeufs et les chameaux.

Les boeufs mongols sont de petite taille. Le pelage en présente beaucoup de variété, mais le plus ordinaire est le brun.

Comme il a été dit plus haut, les boeufs sont toute l'année, nuit et jour, en liberté dans la steppe et c'est dans la steppe qu'ils doivent trouver leur nourriture. Les vaches mongoles sont très fécondes; aussi les troupeaux de boeufs se multiplient rapidement. Malgré les épidémies qui les déciment assez fréquemment et devant lesquelles les Mongols sont impuissants, il n'est pas exagéré de dire qu'en Mongolie les boeufs sont beaucoup plus nombreux que les chevaux.

Près de la frontière chinoise, les Mongols gardent fréquemment des boeufs dont de riches Chinois leur ont confié la garde. Les riches Mongols possesseurs de nombreux troupeaux de boeufs les font garder aussi en partie par des Mongols moins aisés. Dans ce cas, les propriétaires, pour empêcher la fraude, impriment au fer rouge un cachet sur une des cornes de leurs bêtes et les inspectent régulièrement. Les Mongols pauvres qui n'ont pas de bétail à eux, ou qui n'en ont que très peu, aiment beaucoup garder des boeufs de riches Mongols ou Chinois. Les propriétaires leur donnent en effet un salaire proportionné au nombre des bêtes gardées et ils peuvent traire les vaches à leur profit.

Si un des boeufs meurt, il faut que le gardien en remette au propriétaire la peau et la corne portant le cachet.

Si un propriétaire emmène ses boeufs pour en confier la garde à une autre personne, la coutume veut qu'il laisse un boeuf au premier gardien à titre de *ḡo't'oni xoḡ* "balayure de l'enclos".

Les veaux mâles qu'on ne garde pas pour la reproduction sont châtrés dans leur deuxième année. Quand ils ont grandi, on les vend aux Chinois, qui les nourrissent de graines farineuses et les dressent pour en faire des

boeufs de labour ou de trait, ou pour les employer à transporter des charges.

Au moment où les vaches, après avoir mis bas, viennent boire au puits, les Mongols recueillent les veaux et les enferment dans un enclos spécial situé tout près de l'habitation. Ceci se fait dans le but de forcer les vaches à revenir d'elles-mêmes pour laisser téter leur veau et à cette occasion se laisser traire.

La traite des vaches se fait deux fois par jour. Elle est exclusivement faite par les femmes. Avant de commencer à traire, la femme a soin de se laver les mains, pour que, disent les Mongols, les pis de la vache ne se crevassent pas. Avant de traire la mère, la femme laisse sucer le veau pendant quelques instants.

En général les vaches mongoles donnent peu de lait.

La première traite de l'année donne lieu à une petite fête. On s'invite entre voisins pour célébrer l'ouverture de la traite du lait.

Quand les veaux ont grandi un peu et commencent à brouter l'herbe, ils sont lâchés au pâturage et gardés à vue par les femmes ou les enfants, qui les ramènent le soir au moment de la traite et les enferment ensuite dans leur enclos. Le lendemain on les lâche de nouveau à l'occasion de la traite du matin.

Les Mongols emploient les boeufs châtrés pour transporter des charges : sel, grains, etc. Ils s'en servent aussi pour le labour et pour le foulage des gerbes afin de séparer le grain de l'épi. Ils les emploient moins souvent comme bêtes de trait.

On dresse parfois un boeuf pour être monté à la façon d'un cheval : il porte une selle et c'est une longe qui remplace la bride et les rênes.

Les Mongols aiment la viande de boeuf ; toutefois, à leur sens, elle ne vaut pas la viande de mouton, qui, pour eux, est la meilleure de toutes.

C'est vers la fin de la dixième lune que les Mongols tuent les boeufs dont la viande doit servir de provision pour l'hiver (*ᠠᠭᠤᠰᠢᠨ*). On la laisse geler et elle se conserve très bien en cet état. Un dicton ordos dit : "La viande de boeuf conservée longtemps devient médicament."

On abat les boeufs, soit en les égorgeant, soit, préférablement, en leur rompant l'aorte, ou bien en tranchant la moelle épinière au moyen d'un couteau introduit entre le crâne et la première vertèbre cervicale.

L'abatage du boeuf dont la viande servira de provision pour l'hiver donne lieu à une fête, à l'occasion de laquelle on mange la première marmite de la viande de l'animal abattu. L'abatteur offre à la même occasion un sacrifice au feu en y jetant la première vertèbre cervicale, la première côte de chaque côté, le petit os qui est au bout supérieur du

sternum et un morceau de la graisse recouvrant les intestins de la bête tuée. L'abatteur reçoit une bande large d'une dizaine de centimètres découpée dans la peau et allant de la gorge jusqu'à l'aine.

Outre que les peaux crues de boeuf constituent un important article de commerce avec la Chine, de la peau tannée de boeuf les Mongols font des entraves, des longes, des brides, des courroies, des sacoches, etc.

La peau de veau est employée fréquemment à faire des outres (*t'ulum*) servant à contenir des provisions: céréales, farine, etc. Les orfèvres mongols se servent aussi de soufflets constitués par une outre en peau de veau (*t'ulum k'ōrgō*).

Le chameau mongol appartient à l'espèce qui a deux bosses. Le pelage du chameau mongol est le plus souvent fauve ou brun. Il y a aussi des individus dont la laine est presque blanche. D'autres ont la laine du corps noirâtre et les longs poils du cou, de la tête et des jambes de devant franchement noirs. Comme les chevaux et les boeufs, les chameaux doivent trouver leur nourriture dans la steppe.

Les chameaux réclament des soins spéciaux. Ils deviennent facilement malades et les épidémies les déciment assez souvent. Ils sont aussi très sujets à la gale. Pour les guérir de la gale on les fumige en les exposant, dans un endroit fermé, aux vapeurs dégagées par certaines substances vendues par les pharmacies chinoises, qu'on fait brûler sur des braises. A un chameau malade les Mongols ingurgitent de la viande de mouton, de renard ou de loup réduite en bouillie par une cuisson prolongée (*šidža*).

Le nombre des chameaux possédés par les Mongols est très inférieur à celui des chevaux. Un Mongol qui possède une vingtaine de chameaux est compté au nombre des richards.

Les possesseurs de chameaux les estampillent au fer rouge sur la joue gauche.

On trait rarement les chameaux. On le fait, par exemple, chez les Ordos du nord-ouest.

Le dressage du chameau commence lorsqu'il est dans sa deuxième année. On l'habitue d'abord au licou et à être monté, puis à s'agenouiller, etc. Ce n'est que plusieurs années plus tard qu'il sera capable de porter de lourdes charges.

Quand le dressage est à peu près terminé, on perfore le nez du chameau et on y passe une cheville en bois à l'un des bouts de laquelle on attache une solide ficelle de vingt à trente centimètres de long, dont l'autre bout est attaché à la longe.

Lorsqu'on se sert d'un chameau en guise de monture, on ne fait pas usage de selle, mais d'une espèce de surfaix (*a't'ab'ts'i*) placé sur un tapis de feutre, entre les deux bosses, et qui consiste essentiellement en une sangle avec deux étrivières et deux étriers.

Pour les Mongols les chameaux sont surtout des animaux de bât. Bien que pour le transport on se serve aussi de chameaux entiers, et même parfois de chamelles, on y emploie surtout les chameaux châtrés.

Le bât de chameau (*χom*) chez les Ordos consiste en deux coussins rembourrés de paille ou de roseaux, attachés chacun à une solide barre de bois. Les coussins reposent directement sur la bête, un de chaque côté du dos, un peu au dessous des bosses; les barres sont sur le côté extérieur des coussins et pour fixer ces derniers on serre les extrémités des deux barres avec des cordes. La charge répartie également des deux côtés et bien équilibrée est suspendue sur les flancs de la bête.

Les Mongols emploient surtout leurs chameaux à transporter les céréales qu'ils vont acheter aux Chinois, ou le sel qu'ils vont échanger dans les villes chinoises contre des grains, de la farine ou d'autres marchandises.

Les caravanes commencent à marcher vers le milieu de septembre, après que les bêtes nouvellement prises au pâturage où elles se sont engraisées ont été mises à la diète pendant une dizaine de jours, et on ne cesse le transport que vers la fin du printemps au moment où les chameaux perdent leur laine.

Une caravane transportant des marchandises comprend un certain nombre de files (*gel^kχē*) de chameaux. Chaque file est conduite par un chamelier et compte de cinq à sept bêtes attachées l'une à l'autre par leur longe et dont la dernière porte une grosse clochette. Aussi longtemps que le chamelier entend le son de la clochette, il est assuré que tous les chameaux formant la file le suivent.

Au moment où les chameaux perdent leur laine, les Mongols recueillent celle-ci soigneusement pour la vendre aux Chinois. Ils l'emploient aussi pour en faire des cordes ou pour en garnir les habits, les matelas et les couvertures.

Les Mongols tuent leurs vieux chameaux pour en manger la chair.

Les moutons et les chèvres constituent ce que les Mongols appellent *bağa mal* "le petit bétail". Moutons et chèvres sont toujours ensemble: durant le jour ils sont gardés ensemble au pâturage et, la nuit, ils partagent le même enclos.

Le mouton mongol est la variété à grosse queue. Sa taille varie de

contrée à contrée et la qualité de sa toison n'est pas partout la même. Les moutons sont le plus souvent blancs.

Les chèvres sont petites de taille. Dans un troupeau de chèvres les noires constituent toujours la grande majorité.

C'est le "petit bétail" qui en Mongolie est le plus nombreux. Les riches en possèdent de grands troupeaux et il est rare qu'on rencontre une famille tellement pauvre qu'elle n'en possède au moins quelques têtes.

Les chèvres et les brebis ont rarement plus d'un petit par an. Comme les agneaux et les chevreaux naissent durant la saison froide, les Mongols doivent se donner beaucoup de peine pour garantir du froid les nouveau-nés. Les agneaux et les chevreaux dont les mères sont mortes sont élevés au biberon (*ugdži*). Ce dernier est une corne de boeuf dont la pointe a été coupée et qui a été garnie d'un tuyau en cuir.

Si l'on veut recueillir le lait des brebis et des chèvres, il faut, à l'époque où l'on commence à les traire régulièrement, séparer les petits et ne leur permettre de rejoindre leur mère qu'au moment où la traite est terminée. Celle-ci se fait à proximité de l'habitation. Des deux côtés d'une longue corde tendue entre deux piquets on aligne les brebis et les chèvres en les attachant à la corde. La traite est faite par les femmes, qui, pour cette opération passent les mains entre les pattes de derrière de l'animal.

Le "petit bétail" passe la nuit dans un enclos tout près de l'habitation. Pendant les grandes chaleurs il passe la nuit hors de l'enclos.

On ne mène pas les moutons et les chèvres au pâturage avant que le soleil ait séché la rosée. Quand le troupeau est parti au pâturage, on lâche les agneaux et les chevreaux et on les laisse brouter dans le voisinage de l'habitation, gardés à vue par les enfants.

Les riches Mongols donnent souvent une partie de leur "petit bétail" à garder à des familles moins aisées. Dans ce cas, la laine et le lait reviennent au gardien en guise de salaire.

On estampille les moutons et les chèvres au fer rouge sur l'une des cornes, ou bien en signe de propriété on fait une échancrure ou une coupure à l'une des oreilles.

Comme traitement de certaines maladies des moutons on les fait coucher en été sur les dunes chauffées par le soleil. La gale des moutons et des chèvres est traitée en les lavant dans l'eau d'un lac salé ou salpêtré. Contre une certaine maladie des poumons et du foie qui attaque les chèvres et qu'on appelle *gor^kχirō* "râle", les Mongols ne connaissent pas de remède.

Comme nous l'avons dit plus haut, pour les Mongols la meilleure viande est celle du mouton, elle est le *idē* "aliment, mets" par excellence.

Des moutons cuits en entier (*šūsū*) sont le principal plat qu'on sert à un festin de nocé, et c'est aussi un *šūsū* qu'on présente à un hôte qu'on veut honorer.

La viande de chèvre est peu estimée.

On tue les moutons et les chèvres en leur rompant l'aorte; les tuer en les égorgeant est proprement ce que les Mongols appellent un *nūl* "péché".

Des peaux de mouton et de chèvre les Mongols font des touloupes. Celles en peau de chèvre ne sont portées que par les gens moins aisés.

Dans les contrées où la toison des moutons est longue et moelleuse, les peaux d'agneau ont une grande valeur. Dès que la laine a atteint la longueur voulue, on tue les agneaux dont on veut se débarrasser. Les touloupes en peaux d'agneau son très prisées et ne sont portées que par les gens aisés. On vend beaucoup de ces peaux aux marchands chinois, qui les importent en Chine.

Outre les peaux de mouton et de chèvre, la laine de mouton et le duvet de chèvre constituent un article important de commerce.

De la laine de mouton les Mongols font des tapis de feutre pour couvrir les tentes, des matelas, des manteaux pour se garantir de la pluie, du fil pour piquer les coussins du bât de chameau, coudre les tapis de feutre recouvrant la tente, etc. Avec le poil de chèvre, les Mongols fabriquent des cordes, des sacs, l'enveloppe des coussins rembourrés du bât de chameau etc.

La peau des chèvres est employée aussi par les Mongols à faire des outres destinées à puiser de l'eau.

Une autre occupation des Mongols est la chasse. Ils s'y livrent passionnément. Il n'y en a toutefois pour ainsi dire pas dont la chasse soit l'unique occupation.

Autrefois les seigneurs et princes mongols faisaient de grandes battues appelées *mingan awa* "battue faite avec mille chasseurs". A présent il n'y a que les *džasaq* ou chefs de bannière qui puissent se donner le luxe de pratiquer ce genre de chasse et encore est-il presque tombé en désuétude.

La chasse se pratique surtout en hiver, qui est la saison où les gazelles sont grasses et où les fourrures ont le plus de valeur.

Les principaux engins de chasse sont le *šīdam*, le filet, le piège et le fusil.

Le *šīdam* est une arme de jet consistant en un court bâton renforcé par des anneaux de fer ou portant à une de ses extrémités une masse de fer à mamelons. Le *šīdam* s'emploie pour tuer des lièvres.

Le filet (*ōšö*) aussi, qui peut avoir plusieurs dizaines de mètres de lon-

gueur, s'emploie à la chasse du lièvre. Cette chasse, évidemment, ne peut se faire qu'avec la coopération de nombreux chasseurs, dont les uns poussent les lièvres vers le filet et les autres tuent à coups de bâton ceux qui se sont empêtrés dans les mailles.

Les pièges (*gabxa*) dont se servent les Mongols sont en fer et pèsent cinq à six livres chinoises. On les emploie pour prendre des gazelles, des renards et des loups.

Les Mongols se servent à la chasse de plusieurs espèces de fusils : le fusil à silex (*dža^{ck}χūrt'ū bū*), le fusil à mèche (*gal šaṇši*) et le fusil à percussion (*jaṇ šaṇši*). Ces fusils ont le canon très long et la crosse petite. Ils se servent aussi de fusils de fabrication européenne. Leurs fusils sont souvent munis d'une fourchette (*šīra*) sur laquelle ils font reposer le canon au moment où ils tirent. Ils emploient surtout le fusil à la chasse de la gazelle. De cette dernière il y a deux espèces : celle qu'on appelle "gazelle blanche", qui est la gazelle commune, et celle qu'on nomme "gazelle noire", de pelage plus sombre et à queue noire. Les gazelles "blanches" fréquentent les plaines et vont en grandes troupes. Les "noires" se tiennent le plus souvent dans les dunes et vont par petites troupes de moins de dix individus.

Les Mongols ont une espèce de chien de chasse qu'on appelle *t'āga*. On le dresse à la chasse du renard et du corsac (*gīrsa*), ou renard de petite taille vivant dans les dunes.

Ils emploient aussi la strychnine pour prendre des renards et des loups.

Ils se servent aussi d'un appeau (*šaḡšūrga*) pour attirer les lièvres et les renards.

Le blaireau ainsi que l'aigle noir (*t'as*) sont chassés activement, l'un pour sa peau, l'autre pour ses penes.

Si l'on excepte les faisans et les outardes, la chasse des oiseaux à chair comestible est peu pratiquée.

On charge les fusils indigènes, soit avec de la grenaille de fer, soit avec une balle. Les Mongols fabriquent leur poudre eux-mêmes, mais elle ne vaut pas celle qu'ils achètent aux Chinois.

La chasse n'est prohibée à aucune époque de l'année. Il est défendu de chasser dans les endroits qu'on appelle *χor'ūlī* *gabzar*, c'est-à-dire les terrains autour d'un obo, d'une lamaserie ou d'autres endroits regardés comme sacrés.

Les chasseurs vénèrent *bajā māni*. C'est lui qui est l'esprit-maître du gibier. Le gibier que prennent les chasseurs est regardé par eux comme un don que leur fait *bajā māni*.

L'agriculture ne se fait sur une grande échelle que chez les Mongols qui ont

dû abandonner l'élevage et vivent à la chinoise. Parmi ceux qui continuent de vivre à la mongole beaucoup font un peu d'agriculture là où les terres s'y prêtent. Leurs champs sont d'ordinaire situés dans des endroits isolés, loin des pâturages et souvent entourés d'un fossé pour empêcher les bestiaux de manger les moissons. Les Mongols cultivent surtout le millet à panicules.

Comme presque la totalité des objets dont se servent les Mongols sont importés de Chine par les marchands chinois ambulants, ou peuvent s'acheter dans les villes chinoises proches des contrées habitées par les Mongols, et qu'en outre les Mongols peuvent louer à volonté des artisans chinois, tels que des maçons, des charpentiers et menuisiers, des pelletiers et des feutriers, etc. leurs capacités techniques se sont peu développées et ils n'exercent que peu de métiers.

Parmi les Mongols on trouve des orfèvres, qui, en général, montrent de l'habileté. Ils fabriquent les parures et ornements portés par les femmes, garnissent l'intérieur des bols d'un revêtement en argent, ornent les pipes d'anneaux en argent, etc., etc. Certains d'entre eux sont aussi habiles à dorer les métaux. Le procédé qu'ils emploient est la dorure au mercure. Il y en a aussi qui sont experts en l'art d'émailler des ornements en argent.

La plupart des orfèvres sont en même temps forgerons. Ils fabriquent des fusils, des supports de marmite, des pièges à prendre le gibier, des mors, des chaînes, quelques instruments aratoires, etc.

Il y a aussi des menuisiers, mais leurs capacités ne sont pas très grandes. Mentionnons aussi les fabricants de tentes.

VI. PRATIQUES RELIGIEUSES ET SUPERSTITIONS

Les Mongols sont sectateurs du bouddhisme tibétain, appelé communément lamaïsme. Ils appartiennent à l'église réformée fondée au XIV^e siècle par le lama tibétain Tsoñ-k'a-pa. La marque distinctive de cette église étant le bonnet jaune des lamas, on l'appelle l'église jaune. De là le nom de "religion jaune" que les Mongols donnent à leur religion, par opposition à ce qu'ils appellent la "religion rouge", qui est le lamaïsme non réformé d'avant Tsoñ-k'a-pa, et la "religion noire", qui est le nom par lequel ils désignent le chamanisme.

Le chamanisme, qui est l'ancienne religion des Mongols, a laissé de multiples traces en Mongolie. Ça et là on trouve encore des chamanes et des sanctuaires chamaniques. Certaines familles sont connues comme étant des *esegī šu't'ēnt'ī āl* "familles qui vénèrent une divinité de feutre".

Certains clans ont même la réputation d'être en tout ou en partie chamanistes, ce qui n'empêche pas que les membres de ces familles et de ces clans, outre qu'ils vénèrent leur *esegī burḡan* "dieu de feutre", ne fréquentent aussi les temples lamaïques. D'ailleurs, de leur côté, les lamaïstes se livrent aussi à de nombreuses pratiques, telles que le culte du feu, la divination par l'omoplate, etc., qui leur sont venues du chamanisme.

Les lamas se recrutent dans toutes les classes de la société. Ceux qui appartiennent à la noblesse sont appelés *ṛōḡn*. Il n'est pas rare que des fils de chefs de bannière deviennent lamas et soient mis à la tête d'une grande lamaserie. Ces fils de princes devenus lamas ne sont jamais les fils aînés, ces derniers étant destinés à succéder à leur père.

Il n'y a aucune loi qui oblige les parents à faire de leur fils un lama. C'est de leur propre gré qu'ils vouent leur fils à la lamaserie. Cela se fait souvent à la suite d'une maladie de l'enfant, les parents ayant promis d'en faire un lama en cas de guérison.

L'organisation de l'église lamaïque et son hiérarchie, ainsi que le détail de l'administration d'une lamaserie sont suffisamment connus pour qu'on puisse se dispenser d'en donner ici une description. Ce qui est moins connu c'est la manière dont la religion influe sur la vie journalière des Mongols.

Les Mongols sont un peuple profondément religieux. C'est ce qui explique leur peu de sympathie pour les autres religions et le peu de succès qu'ont remporté ceux qui au XIX^e et au XX^e siècle ont tâché de les convertir à la foi chrétienne. Pour un Mongol, pratiquer la religion ne consiste pas seulement à égrener son chapelet en récitant la formule *um mani badmā ḡun*, à visiter les temples, à contribuer à leur entretien et à en bâtir de nouveaux, à donner sa quote-part pour acheter des livres religieux ou des images de divinités à mettre dans les temples ou pour y faire célébrer des offices, à assister aux fêtes qui se donnent à la lamaserie, à aller en pèlerinage à Ou t'ai, à Koumboum, à Lhasa ou à d'autres endroits renommés, voyages que seuls les riches ou quelques lamas mendiants peuvent se permettre. Toute la vie des Mongols est imprégnée de religion et il y a peu d'actes de quelque importance qui, chez eux, ne soient accompagnés de quelque rite religieux.

Mentionnons ici quelques-unes de leurs pratiques moins connues.

Le Mongol Ordos ne construit sa maison qu'à un endroit désigné par le lama, et ne s'y établit qu'après que le lama a béni l'habitation. Chaque famille mongole a, à proximité de sa tente ou de sa maison, d'ordinaire en face de la porte, ce qu'on appelle un *k'ī mori*. Comme il a été dit plus haut, le *k'ī mori* est un morceau carré de toile blanche couverte de for-

mules magiques en caractères tibétains et portant la figure d'un cheval ayant sur son dos le *tš'indamūni*, joyau qui satisfait tout désir. Il est attaché à un poteau et a été béni par le lama au moment où le poteau a été planté. Devant le *k'ī mori* il y a un petit tertre, d'ordinaire en terre battue; c'est sur ce tertre, qui fait office d'autel, que s'offre le *saŋ* ou offrande de l'encens. Cette offrande se fait pour obtenir le bonheur. Elle est offerte, soit le premier et le quinze de la lune, soit à certaines solennités, p. ex. à l'occasion d'une noce, soit même tous les jours. Elle se fait toujours le matin, et c'est le maître du logis qui officie. Il prend des braises sur une pelle et les dépose sur le tertre. Sur ces braises il jette l'"encens", lequel est un mélange de millet décortiqué, de farine de froment, de farine d'orge et d'*artš'a* (*Juniperus chinensis*). Il y jette aussi quelques gouttes de lait et de thé et prosterne trois fois la tête. Ensuite il va jeter de l'encens sur le foyer de la tente ou de la maison. Pendant qu'il accomplit ce rite il récite des formules de prières. Celle qui se récite le plus souvent est une prière en l'honneur de Činggis. Tandis que le maître du logis accomplit ce rite, un homme qui se tient debout auprès de lui sonne de la conque marine (*duŋ*). Chez les familles riches qui ont chez elles un lama chapelain (*gonir*) qui prie pour elles, c'est ce dernier qui souffle dans le *duŋ*.

A propos du *k'ī mori* notons qu'il est défendu de passer à cheval entre le *k'ī mori* et la maison ou la tente. Ajoutons aussi qu'à l'occasion du décès du père ou de la mère on enlève en signe de deuil le *k'ī mori*, qui ne peut être remplacé qu'après cent jours.

Le culte du Ciel, qui de tout temps a été pratiqué par les Mongols, est encore très en honneur. "Père Ciel!" "Ciel sauveur!" sont des oraisons jaculatoires qu'ils ont continuellement à la bouche. C'est au Ciel que sont offertes les prémices du lait. Quand, le matin, une femme a fini de traire ses vaches, avec un aspersoir (*tš'abdūr*) en bois elle lance trois fois vers le ciel quelques gouttes de lait, en prononçant la formule *um ā χun*. Une coutume analogue est celle qui consiste à plonger le troisième ou le quatrième doigt dans le thé, l'eau-de-vie, le koumys, etc. avant de boire, et de jeter en offrande au Ciel les gouttes qui adhèrent au doigt. Lorsque, pour honorer un hôte de marque, on lui présente un *šūsui* ou mouton cuit en entier, avant que l'hôte en mange, le maître du logis prend une petite partie de la peau du front du mouton et un petit morceau de chaque partie du *šūsui* et va les jeter en dehors de la porte en offrande au Ciel.

Que le sentiment religieux des Mongols se manifeste aussi en relation avec les occupations par lesquelles ils gagnent leur vie ne surprendra point. Les Mongols qui ne vivent pas à la chinoise sont avant tout éleveurs.

Pour attirer la bénédiction sur leur bétail ils vénèrent certaines divinités. Les propriétaires de troupeaux de chevaux honorent *ḡajǎ k'irwā* qu'ils appellent "l'esprit-maître des chevaux" et qui est proprement une des divinités tutélaires du lamaïsme (*Hayagrīva*, le dieu à la nuque de cheval). On lui consacre des chevaux. Ces chevaux consacrés portent comme signe distinctif des bandes de toile bénite nouées dans leur crinière, laquelle ne peut être coupée. Ils errent en liberté dans la steppe et on ne les monte pas.

La divinité que les Mongols vénèrent pour la prospérité et la fécondité de leurs troupeaux de boeufs, de moutons et de chèvres, et de chameaux est celle qu'on désigne sous le nom de "Vieillard Blanc" (*ts'agān öwögön*). On l'appelle aussi "Seigneur du bétail" (*malin evžit*). Son culte est très populaire. On cherche ses faveurs et on le craint, parce qu'on le considère comme pouvant causer la mort subite des boeufs. Le Vieillard Blanc n'habite pas cette terre, il ne fait que la visiter. Les jours où, monté sur son cerf, il descend sur la terre sont le deuxième et le seizième de la lune. Comme le laitage est un bienfait conféré par le Vieillard Blanc, par respect pour lui, ces deux jours on ne laisse pas "sortir" le laitage, c'est-à-dire qu'à ces deux dates aucun produit du lait n'est donné, prêté ou vendu. D'aucuns disent que c'est en l'honneur du Vieillard Blanc, et non pour honorer le Ciel, que les femmes après la traite lancent trois fois, au moyen d'un aspersoir, quelques gouttes de lait vers le ciel. Cf. *supra*. Il existe aussi une prière en l'honneur du "Vieillard Blanc" et on lui consacre parfois un boeuf.

Pour obtenir une bonne récolte les Mongols qui font de l'agriculture pratiquent chaque année le rite qu'on appelle *šaṅši mörgül*. Un peu avant que les moissons mûrissent, un certain nombre d'agriculteurs dont les champs sont voisins, se réunissent à un endroit déterminé et y plantent en terre un fagot de branches de saule des dunes. Ce fagot s'appelle *šaṅši*. On le nomme aussi *bajǎ bū't'a* "riche buisson". Ce fagot a été béni par le lama et un petit drapeau couvert de formules et de prières y est fixé. Le jour où se célèbre la cérémonie, les agriculteurs se réunissent près du *šaṅši*, prosternent la tête et sacrifient une chèvre. A l'occasion de cette cérémonie, on combat à la lutte et celui à qui revient le prix reçoit la tête de la chèvre sacrifiée.

Un rite auquel les Mongols recourent souvent en temps de sécheresse est celui par lequel on "invite" la pluie au moyen d'une pierre à pluie (*ḡžada*). Celle-ci est blanche et ronde et a la grosseur d'un oeuf de faisan. Les lamas qui sont priés d'"inviter" la pluie se rendent à un endroit marécageux. Ils y creusent la terre jusqu'à ce qu'ils atteignent l'eau, et, ayant versé préalablement un peu d'eau dans une bouteille de grès, ils y

mettent la pierre à pluie et placent la bouteille dans le petit puits qu'ils viennent de creuser, de façon que le cul de la bouteille repose dans l'eau. Après cette opération, les lamas commencent à prier. Les prières durent trois jours et parfois plus longtemps. Pendant ces jours de prière, ceux qui ont invité les lamas ne peuvent ni fumer, ni boire de l'eau-de-vie, ni manger de la viande.

Un autre procédé pratiqué par les lamas pour obtenir de la pluie est de porter processionnellement sur des chevaux les volumes du *jöm* (section du Kanjur).

Lire le *jöm* au temple, ou sur une colline, ou près d'une source est aussi une manière d'inviter la pluie pratiquée par les lamas.

Nous avons dit plus haut qu'en général les Ordos ont peu d'enfants. Aussi la naissance d'un enfant est toujours considérée comme un événement heureux. Pour obtenir des enfants les femmes qui en ont les moyens ont souvent recours à des pèlerinages, soit au Ou t'ai chan (Chansi), soit à un autre endroit de pèlerinage renommé. Un de ceux-ci est le sanctuaire de la *iši ga't'un* "la dame-mère" (bannière de Wang). "Dame-mère" est le nom par lequel on désigne Alan-γoa, l'aïeule du clan *BORDŽigit*, auquel appartenait Činggis, et que la légende mongole dit avoir conçu surnaturellement trois fils. La femme qui désire obtenir un enfant se rend au sanctuaire et y offre un mouton cuit en entier (*χonin öd^κχö*) et de l'eau-de-vie (*sarχut*).

Un peuple aussi religieux que les Mongols est naturellement enclin à des craintes superstitieuses. Une foule d'actions ou d'événements sont considérés comme annonçant des malheurs. On n'en saisit pas toujours à première vue la raison. Donnons quelques exemples. Rêver d'un mort constitue un mauvais présage. De même rencontrer une femme qui a déposé sa parure de tête ou qui a les cheveux défaits. De telles rencontres annoncent un décès dans la famille, parce qu'à présent une femme en deuil ne porte pas sa parure de tête et qu'anciennement les femmes se défaisaient les tresses et portaient les cheveux épars en signe de deuil. C'est un mauvais présage aussi que de rencontrer en route un cortège de gens qui conduisent une nouvelle mariée à la maison de son mari. On a l'habitude de faire un grand détour pour éviter une telle rencontre. La raison en est que, d'après la croyance des Mongols, des démons marchent devant un tel cortège et que croiser des démons en chemin ne peut que présager des malheurs.

Un grand nombre d'actions que nous considérons comme indifférentes ne le sont pas aux yeux des Mongols, qui les désignent par le nom de *nūl* "péché, chose dont il faut s'abstenir". Ainsi on considère comme étant

nūl les actions suivantes : placer un bol dans une assiette, frapper son bol avec une cuiller, prendre son repas en se tenant debout, manger de la viande en la tenant fixée sur la pointe d'un couteau, frapper un cheval avec une bride, étant à cheval conduire un autre cheval sellé sans lui avoir retroussé les étriers, monter un cheval en laissant pendre les deux jambes du même côté, balayer la tente ou la maison plus d'une fois par jour, déranger les cendres du fond du foyer, laisser tomber des cendres en les transportant, en entrant ou sortant laisser heurter contre la porte le vase à traire ou la mangeoire des chiens, verser dans le puits l'eau qu'on vient d'en puiser, dessiner une figure humaine, sans raison frapper le sol, verser du millet dans la marmite en se servant d'un tamis, se tenir debout sur le seuil de la tente ou le heurter du pied, etc.

Quelques actions telles que pousser avec le pied le combustible dans le fourneau, verser de l'eau sur le feu, attiser le feu avec un couteau sont *nūl*, parce qu'on les considère comme particulièrement injurieuses au dieu du feu.

D'autres croyances superstitieuses sont par exemple les suivantes.

Un puits dans lequel on a laissé tomber un morceau de fer est souillé et il faut le plus tôt possible procéder à sa purification. Celle-ci doit être faite par un lama.

Si une femme meurt en couches, la maison ou la tente reste souillée pendant cent jours.

Une femme qui a accouché est réputée impure pendant un mois. Elle doit rester chez elle et s'abstenir de relations conjugales. Pendant ce laps de temps un étranger ne peut entrer dans la maison ou la tente sous peine de contracter une souillure dont il ne pourra être purifié que par l'intervention d'un lama.

En cas de maladie d'un des membres de la famille, on craint la visite d'étrangers. Une telle visite peut en effet aggraver l'état du malade. Pour signifier aux visiteurs que l'entrée de la tente ou de la maison est interdite (*ūde tš'ērt'i*), on pend à la porte un morceau de toile rouge.

Les gens qui portent un mort contractent également une souillure. Pour les purifier on leur fait enjamber un feu dans lequel on a jeté des branches d'*artš'a* (*Juniperus chinensis*) et du sel.

Un feu sur lequel on a jeté du sel et de l'*artš'a* peut aussi "purifier" un enfant malade. Pour cela on prend l'enfant dans les bras et on lui fait décrire quelques cercles au dessus du feu.

Un fusil, un piège à prendre du gibier, un filet à prendre des lièvres peuvent être ensorcelés par le fait qu'on les a laissés à l'extérieur pendant la nuit, ou qu'une jeune fille fiancée ou une femme les ont enjambés, ou

qu'un chien a uriné dessus. En ce cas, le fusil ne porte plus juste et le gibier ne se laisse plus prendre. Pour écarter l'influence malfaisante on tient l'objet au-dessus d'un feu dans lequel on a jeté de l'*artš'a* et du sel. Pendant cette opération on récite une formule de conjuration, après quoi on frappe l'objet avec des branches de robinier.

Pour finir ces notes sur quelques pratiques religieuses et superstitions des Mongols mentionnons le rite connu sous le nom de *andalaχu* "devenir *anda*", c'est-à-dire "frères jurés". Comme ce rite comporte un serment, il doit être regardé comme un acte de religion. Les frères par serment assument l'obligation de s'entr'aider et d'éviter tout ce qui serait contraire aux intérêts de n'importe qui d'entre eux.

Chez les Ordos du sud, pour devenir *anda*, les futurs frères choisissent un jour heureux et invitent quelques parents et amis. En présence de ces témoins, chacun des frères se pique au doigt et laisse tomber quelques gouttes de son sang dans une coupe pleine d'eau-de-vie. Ensuite chacun des frères boit une gorgée de cette eau-de-vie mêlée de sang et ce qui reste est répandu. On met alors cinquante ou cent sapèques de cuivre dans un bassin d'eau préparé d'avance et chacun des frères jurés se lave la figure avec cette eau. Le plus jeune des frères reçoit les sapèques. Après que les frères se sont lavé la figure, on allume des bâtonnets d'encens et les frères donnent la prostration au Ciel. Pour finir on dit une prière.

La cérémonie est suivie d'un repas auquel prennent part les nouveaux frères et les personnes qu'ils ont invitées.

A NOTE ON KIDARA AND THE KIDARITES

by

WILLIAM SAMOLIN

Jackson Heights, N.Y.

The general confusion that existed with respect to the ethnic and political character of the Kidarite state has been dispelled by Ghirshman.¹ The brief summary by McGovern is correct but may lead to some confusion in details.² It is no longer a matter of determining whether or not Kidara was a Hun or a Kušan, Ghirshman has settled that.³ Though the Yüeh-chih origin of Kidara is clearly established, there is still some confusion with respect to the use of the terms *Ta Yüeh-chih* and *Hsiao Yüeh-chih*, "Great Yüeh-chih" and "Little Yüeh-chih", respectively, in connection with the Kidarite state. Ghirshman maintained that the Kidarite dynasty is the "Fourth Kušan Dynasty", the Chinese accounts also take cognizance of the fact that the Kidarites were Yüeh-chih.

The third Kušan dynasty was destroyed by Šahpur II after his first Roman War. During the struggle with the Romans, the third Kušan dynasty, which had been vassal to the Sasanians, became independent. The Roman War was followed by a reconquest of the Kušan territory,⁴ and the final victory was commemorated by the issue of a new coin series in which Šahpur's name appeared in the Tokharian script *paḅop*.⁵

Though Šahpur II destroyed the third Kušan dynasty, he nevertheless had to come to terms with a prince of Kušan origin, probably under the pressure of the renewed Roman War. In addition to references to Kušans and Khionites as allies of Šahpur II,⁶ there is the evidence of a series of Kušan coins, the only series of coins to bear the crown of

¹ R. Ghirshman, *Les Chionites-Hephthalites* (Le Caire, 1948), pp. 74 ff.

² W. M. McGovern, *The Early Empires of Central Asia* (University of North Carolina Press, 1939), pp. 408, 409.

³ Identifications such as *Κιδαριται*/*Kitar/*Qitan still appear, W. H. Haussig, "Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker", *Byzantion*, XXIII, p. 328.

⁴ R. Ghirshman, *Bégram, Recherches archéologiques et historiques sur les kouchans* (Le Caire, 1946), pp. 160, 161.

⁵ Ghirshman, *Chionites-Hephthalites*, pp. 70, 71, fig. 69.

⁶ Ammianus Marcellinus, XVI, 9, 3-4; XVIII, 4, 1-6, 22; XIX, 2, 3.

Šahpur II and that of Kidara.⁷ According to Ghirshman, Kidara put an end to the rule of the last Sasanid prince of Balkh, and evidently aided by Khionite tribes reconquered the old territories of the Kušans. This conquest was recognized by Šahpur II, who confirmed Kidara's possession of the Kušan territory, but required that Kidara recognize Šahpur II as his suzerain.⁸ It appears that the Khionite allies of Kidara did not remain trustworthy partners, the reason for their subsequent attacks on Kidara is still to be determined, though Sasanian connivance may be suspected.

At this point it is à propos to consider whether or not Kidara was really a Kušan. The term originally applied to one of the Yüeh-chih tribal confederacies which belonged to the Ta Yüeh-chih complex, the branch of the Yüeh-chih which migrated to Sogdiana and Bactria. The other branch of the Yüeh-chih, the "Little" or Hsiao Yueh-chih migrated to the territory of the Ch'iang (Tibetans?). This is how the Han distinguished between Ta and Hsiao Yüeh-chih. At a later time the term *Hsiao Yüeh-chih* was used by the Chinese to designate a state in the west, evidently the fourth Kušan dynasty. This was observed by Pelliot,⁹ and following him, Haloun implied that the Kidara dynasty was of Hsiao Yüeh-chih (in the Han sense) origin.¹⁰ Ghirshman shared this point of view.¹¹

If any Kušan dynasty was of Hsiao Yüeh-chih origin (in the Han sense), it was the second, the dynasty of Kaniška – provided Konow's reconstruction of the career of Kaniška is correct.¹² The Yüeh-chih tribes along the northern foothills and valleys of the K'un-lun were in all

⁷ *Chionites-Hephthalites*, p. 74, fig. 35, Pl. VI, 5, 6.

⁸ *Ib id.*, p. 74. Since the publication of this work by Ghirshman, the contention that Kidara was a contemporary of Šahpur II was challenged by Curiel and Schlumberger, cf. R. Curiel et D. Schlumberger, *Trésors Monétaires d'Afghanistan (Mém. de la délég. archéologique française en Afghanistan, XIV)*, (Paris, 1953), pp. 119–124. Curiel and Schlumberger hold that Kidara was a contemporary of Yazdegerd II (438–457) on the grounds that it was his crown, not that of Šahpur II which he imitated on his coins. The authors base their identification on the work by Erdmann on the crowns of the Sasanian monarchs, cf. Kurt Erdmann, "Die Entwicklung der sāsānidischen Krone," *Ars Islamica*, XV–XVI (1951), pp. 87–123. Erdmann presents his reconstructions in line drawings, fig. 18, p. 123. As a result, Curiel and Schlumberger consider a coin formerly attributed to Kidara as that of an "unknown ruler". In his review of the Curiel and Schlumberger work, A. D. H. Bivar, *JRAS*, 1954, pp. 101–102 remarks, "His arguments that the 'unknown ruler' is not the barbarian Kidara would be more impressive, were not the most convincing reading of all eleven: Bogo Kidara oozorko Košano šaho."

⁹ P. Pelliot, "Tokharien et koutchéen," *JA*, 1934, pp. 36, 43, 48.

¹⁰ G. Haloun, "Zur Üe-šī Frage," *ZDMG*, 91 (1937), pp. 276, 277.

¹¹ *Chionites-Hephthalites*, p. 75.

¹² S. Konow, "Suggestions concerning Kaniška," *Acta Orientalia*, VI, pt. 1, pp. 93–96.

probability the descendants of the old Hsiao Yüeh-chih. This has nothing to do with Kidara. The cause of much of this confusion appears to be a gloss by Kumarajiva in his translation of the "Life of Áśvaghoṣa" in which he refers to the contemporary Kušan state (country of the Tokhars) as Hsiao Yüeh-chih.¹³ Since the date of the Kumarajiva colophon is given as A.D. 406, this would be after the last date which can be ascribed to the Kidara dynasty.¹⁴ The reference to the Hsiao Yüeh-chih would be to the rump successor state of the fourth Kušan dynasty. The designation "little" would be quite appropriate. This is borne out by the Chinese accounts. The term "country of the Tokhars" is likewise significant, especially since it became common *after* the Khion penetration.

In Chapter 97 of the *Pei Shih* there are sections on the Ta Yüeh-chih and Hsiao Yüeh-chih countries which throw light on the matter. The passages in question are as follows:

The Ta Yüeh-chih country has its capital at Ying-chien-chih^a west of Fu-ti-sha.^c It is 14,300 li from the (Chinese) capital. In the north it borders on the Juan-juan. It was invaded several times and the capital was displaced to P'u-lo^b 2,100 li west of Fu-ti-sha. The king, Ch'i-ta-lo was a courageous warrior and thus mobilized his troops, crossed the great mountain (Hindu-kuś) to the south and invaded northern India. From Gandhara he subdued the five countries of the north.¹⁵

The Hsiao Yüeh-chih country has its capital at Fu-lou-sha^d its first king was the son of Ch'i-to-lo,^e the king of the Ta Yüeh-chih.^f Ch'i-to-lo was expelled by the Hsiung-nu and moved west. After that he ordered his son to protect the city and therefore it is called Hsiao Yüeh-chih.¹⁶

Thus the designation "little" is descriptive, not genealogical, since the first king of the Hsiao Yüeh-chih was the son of the king of the Ta Yüeh-chih.

¹³ P. Pelliot, "À propos du 'Tokharien'," *TP*, 1936, pp. 363-365; S. Lévi, *Fragments de textes koutchéens* (Société Asiatique, Cahiers, Ser. I, no. 2, 1933), pp. 24, 25.

¹⁴ Ghirshman points out that all Kidara-Sasanian coins are to be dated prior to Yezdegerd I (399-420), *Chionites-Hephthalites*, p. 80. This is supported by the fact that monuments subsequent to A.D. 406 are dated in the Vikrama Era, cf. *Bégram*, pp. 107, 108.

¹⁵ Fol. 20a (Po-na Pen).

GS (893 I - 609 a - 867 a) *diang/ləng - *klam/kam - *d̥eg/zi̯e GS - *Grammata Serica* numbers, the first form in Archaic Chinese, the second in Ancient Chinese.

GS (500 a - 877 a - 16 a) *piwət/piuət - *d'iek/d'iek - *sa/ša.

GS (771 p - 6 a) *b'āk/b'āk - *lā/lā.

¹⁶ Fol. 21 b. *Fu-lou-sha GS (933r-123k-16a) *piug/piəu - *glu/ləu - *sa/ša.

Chi'to-lo GS (1x-3a-6a) *kia/kjie - *ta/tā - *lā/lā.

*Reading of Chiang-nan Shu-chu edition of 1887.

REVIEWS

Franz Altheim und Ruth Stiehl, *Ein Asiatischer Staat, Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, mit einem Beitrag von Robert Göbl. Wiesbaden, Limes Verlag, 1954. Pp. 298, 8 Abbildungen.

The prolific erstwhile historian of Rome and the Roman Empire, Altheim, has in the book under review turned his attention from Turks and Huns¹ to Sassanian Iran.² At the outset I wish to pay tribute again to the dynamism and originality of the author, who not only writes so profusely, but also in his teaching at the Freie Universität in Berlin is an inspiration to students.³

The present tome contains three parts, entitled money questions, the new order, and the neighbors (of the Sassanians). One should mention especially the long chapter (78 pp.) by Robert Göbl on the Sassanian coinage, for this is the first attempt in detail since Paruck⁴ to survey the field, and it is a considerable advance over the Indian scholar. In a systematic fashion Göbl analyzes the coins themselves, their iconography, legends, crowns of the kings, and the like. He then discusses the mints, and finally he discusses the pertinent numismatic data under each ruler. Such a survey is of great aid to the historian, art historian, and others concerned with Sassanian Iran. Of special value are the sober judgments based on detailed study of the coins which refute or give strong *caveats* to those seeking support from the coins for adventure-some theories in Sassanian history.

The purpose of the book, according to the authors, is to gather from the sources material for an understanding of Sassanian feudalism. Theoretical discussion, we are told, is incidental but not excluded. Let us, after a survey of the contents examine some of the implications of the book, for these, it would seem, are the reasons why a book should be written rather than an article.

In the first chapter "Staatshaushalt," the authors examine Arabic histories for information on taxes, bureaucracy, etc. of the later Sassanian Empire. The tax reform of Khusrō Anōšurvān is discussed in detail, for his assessment of the land and the replacement of the tax on yields with a more stable land tax was a turning point in Sassanian history. From a passage in Dīnawarī, 72, 19, that taxes "were reckoned according to the distance of the fields from cities," the authors pass to a principle of city foundations by the Sassanian kings. On p. 17 the authors declare, "The survey has shown that the building of cities by the Sassanians until Kavād I was restricted to territory taken from the minor rulers (conquered by) Ardašīr I. The king was supreme ruler only there, where he could found or refound cities on his

¹ *Hunnische Runen* (Halle, 1948), *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951), and various articles.

² Various chapters of the present book were printed first elsewhere; e.g. chapter one in *La nouvelle Clío*, V (1953), 267-321, ch. four in *Neue Rundschau*, 1952, etc.

³ Cf. my favorable review of Altheim, *Aus Spätantike und Christentum in Gnomon*, XXV (1953), 491. In spite of Altheim's extreme sensitivity to criticism, rather his violent and personal reactions printed as addenda to his various books which incidentally detract from their main arguments, this reviewer feels it of value to discuss his theories in print. If this review, however, is treated by the author as he has treated others in the past, then I too will have had, to borrow a favorite word of Altheim, *genug*.

⁴ F. D. J. Paruck, *Sāsānian Coins* (Bombay, 1924).

own land in his own name. On the other hand he refrained from using the land of the nobility which indirectly stood under the authority of the king." They continue that this restriction meant the ruler obtained full taxes only from the original royal patrimony carved out by Ardašīr, or from newly conquered frontier areas. The passage in Dīnawarī confirms this situation, that the lands of the nobility, far from the royal cities, were much less subject to taxation, indeed at times free from it.

It was Khusrō Anōšurvān who reformed the tax system, making it uniform, built new cities, and broke the power of the landed nobility. This was possible, in part, because of the Mazdakite uprising which brought chaos to Iran and enabled Kavāḍ and his successor Anōšurvān to bring about reforms. In addition to land tax reform the latter monarch instituted a poll or head tax. This, as the land tax reform, was borrowed from Diocletian's reforms in the Roman Empire. After an analysis of the taxes, the authors conclude that as a result of the land and head taxes during and after Anōšurvān's reign, the Sassanians became a great financial power, and this was reflected in external politics.

In addition to financial reforms Khusrō "created a new order, above all for the nobility and army" (p. 131). Beside the existing landed nobility a new nobility was formed which owed its power and position to the king. The *dēhkān* class or small nobility was created by the same monarch, and it was this group or class, possessing land granted by the king, which had feudal obligations. In short the *dēhkāns* were knights, "*Ritter*," in some ways comparable to the Roman *limitanei*, or more so to the Byzantine στρατιωτικὰ κτήματα of the Themes (p. 141). Evidence of the importance of the new military aristocracy was the creation of the four *spāhbaḍs*, guardians of the frontiers. As in the Roman empire, so in the Sassanian the growing power of the military commanders, who also controlled tax collections in their areas, led to revolts and attempts at independence from the central authority. The later history of the Sassanians shows the struggle between the central authority and the great military lords.

Continuing, the authors discover two tendencies in Sassanian history. On one side is Ardašīr I who considered himself the continuer of the Old Persian traditions of the Achaemenids. He thought of the empire as his personal property. But the great lords also held their domains as did the ruler, as their personal property. It is different with Khusrō Anōšurvān. He has nothing to do with the Achaemenids, but he hearkens back to Ardašīr as his model, but only insofar as Ardašīr fitted his own plans. In reality Khusrō borrowed from the Roman Empire his taxation and government systems. Ardašīr held power as leader of a great patrimony, Khusrō as head of the state power. Great lords existed under both monarchs but their relations to their respective rulers were different. It was the difference between "Patrimonialherrschaft" and "Feudalismus" (p. 168).

Feudalism here is defined as power and rule by authority of the king and the *Staatsgewalt* created by him. In time of necessity the feudal lords replaced inherited kingship by elective kingship, and this happened several times in Sassanian history.

For the common people, the farmers, the reforms of Khusrō meant a change from masses of slaves to a majority of free peasants but who were at the bottom of a feudal hierarchy. This hierarchy had its origin in Mazdakite principles, and Anōšurvān's feudal hierarchy was the earthly prototype of what Mazdak dreamed as an ideal. Of course, Anōšurvān was against Mazdak's communism but the abolition of slavery with resultant change in the landed nobility, and the creation of classes, was the result of Mazdak's teachings.

The fourth chapter of the book "Geistige Grundlegung" is concerned with the desire of all religions, Judaism, Manichaeism, Christianity, Neoplatonism and forms of paganism, to codify their holy books, which they did in the third century A.D. This does not bear directly on the rest of the book, but the authors, in speaking of Mazdakism, claim that an ex-Manichaean named Bundos learned about Neoplatonic theory and

the mystical significance of the letters of the alphabet in Diocletian's Rome. He then went to Khurāsān and taught his new knowledge, which was passed on through generations until Mazdak, born in Murghāb (?) in Khurāsān expanded it into a religious doctrine.

Added to this chapter is the "Ritterroman" of Bahrām Čōbīn, which the authors take back to Parthian times in its conception.

The fifth chapter, entitled "Bureaucracy", is concerned with inscriptions. The authors offer corrections to 1) an ostraca from Nissa (southern Turkmenistan expedition led by M. E. Masson); 2) the Avroman parchment document; 3) the inscription on the relief of Artaban V from Susa; 4) graffito from Dura Europos. A *Zusammenfassung* speaks of a new Anōšurvān bureaucracy controlled by the king, which replaced the older "scribal" class, a holdover from the Achaemenids. This new bureaucracy in ranks meant feudalism.

The last part of the book is devoted to Huns and proto-Bulgars, the Hephthalites, and forest and field people. We find that Attila was a forerunner of Khusrō Anōšurvān. It was under Attila that Hunnic feudalism was created. The Hephthalites, say the authors, were Huns = Hiung-nu of Chinese sources, and were Turks. They not only absorbed Iranian people when they moved into Transoxiana and Khurāsān but also elements of Sassanian feudalism.

The final pages of the book contain more *Nachträge*, which, as with other books by Altheim, are primarily answers to or attacks on those who have dared question his theories. Such is this meaty but eclectic book.

There are two phases of the book which should be examined: 1) the reconstruction of history, and 2) the overall implication or conclusions. Let us take them up in turn. In general terms, one may characterize the reconstruction of events as *zu künstlich*, as the Germans say.

The importance of Anōšurvān's reign already has been signalized by others, notably by Christensen in his *L'Iran sous les Sassanides*, but the present book goes much further. Although the authors' oft noted contention that the third century A.D. marks the division between ancient and medieval history refers to the West (in many writings), the clock is pushed forward for Sassanian Iran to the sixth century. Do the sources, however, warrant this? The rule of city-founding advanced by the authors seems contradicted by the *Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr* as well as by Arabic sources.⁵ If the authors retort that the entire land of the Sassanian Empire was conquered by Ardašīr, hence cities *had* to be founded on land he conquered, then that is like the remark of Tweedle-Dum (or was it Dee?) in *Alice in Wonderland* that words are what you want them to mean.

The same is true of feudalism. Feudalism was a term invented in the eighteenth century to describe certain institutions which had survived from the Middle Ages in Europe. A recent work has described feudalism as a method of government in which: 1) the essential relation is between lord and vassal; 2) political action depends on personal agreements between a limited number of individuals, and political authority is treated as a private possession; 3) there is relatively little separation of functions – military, judicial, etc.; 4) there are marked distinctions or ranks in the aristocracy; 5) the fief is usually a piece of land granted by the lord for certain services.⁶ Post-Anōšurvān Iran can fulfil some of these conditions, at least partially, but surely it

⁵ I am not seeking to disprove this theory, but simply to state that the evidence needs to be discussed more fully. Compare Hulvān built by Kavāḍ (Schwarz, *Iran im Mittelalter*, VI, 677), Šahrezūr, the same (*ibid.*, 697), Abhar/Awhar near Qazvīn by Šahpuhr II (*ibid.*, 727), and the city near Nihavand by Bahrām Gōr (p. 15 of *Catalogue*), Mosul by Pērōz b. Šahpuhr II (*ibid.*, 16), Erān āsān kart Kavāḍ (p. 21), and others.

⁶ *Feudalism in History*, ed. R. Coulborn (Princeton, 1956), 4.

was less "feudal" than what existed previously. There is no space to go into the problem here, but the authors' general contentions are not very convincing even though some details are. For example, the relationship of the reforms of Anōšurvān to the changes wrought by Diocletian could be expounded only by an historian of Rome which is what Altheim is.

There are many details in the book to which one might take issue, but I only mention a few of interest to the reviewer.

P. 12: 'Αβρηναχ = 'brs's does not answer Sprengling's contention advanced long ago in "Shahpuhr KZ", *The American Journal of Semitic Languages*, LVII (1940), 399.

P. 14: The Ka'ba inscription does not say that Ardašīr and Šāhpuhr made *Sekundogenituren*. The inscription says for Ardašīr (l. 23 of Parth., 28 Sass.), "those who existed under the rule of Ardašīr . . .," for Šāhpuhr (Parth. l. 24, Sass. l. 30), "those who existed under our rule . . ." MP is the key not Greek or Parthian.

P. 15 and 166: For *būd ardašīrānsāh* read *nūd*, acc. to Markwart, *A Catalogue*, p. 81, and elsewhere in his writings. Altheim wrote about me in the book under review (p. 294), "Genug: um erneuter Unkenntnis solcher Veröffentlichungen vorzubeugen. . ." See P. 12 above also.

P. 20: On *argabað* see my remarks *apud* C. B. Welles' restudy of the Parthian loan contract from Dura (forthcoming).

P. 163: The division of aristocracy by "birth" under Ardašīr and by "function" under Anōšurvān is by no means as clear cut as the authors suggest. Do they mean to imply that the great families did not exist after Khusrō, or that there was *no* carryover after the Mazdakite interregnum?

P. 172: The "Neuplatoniker, die 554 das oströmische Reich verliessen und im Sassanidenreich Zuflucht suchten. Sie glaubten, dort den platonischen Staat wiederzufinden, darin Gerechtigkeit herrsche, Königtum und Philosophie zusammenkämen und der Untertan sich massvoll und bescheiden zeige . . . Die Praxis ergab ein Bild, das die ausgewanderten Philosophen den Tod in der Heimat einem ehrenvollen Leben im Sasanidenreich vorziehen liess." Compare p. 191: "Nach der Schliessung ihrer athenischen Schule 529 verliessen die Häupter der neuplatonischen Lehre das oströmische Reich und suchten bei den Sassaniden Zuflucht. Sie hofften, dort den platonischen Staat wiederzufinden, darin Gerechtigkeit herrsche, Königtum und Philosophie zusammenkämen und der Untertan sich massvoll und bescheiden zeige. Die Wirklichkeit ergab ein Bild, das die ausgewanderten Philosophen den Tod in der Heimat einem ehrenvollen Leben am Perserhof vorziehen liess."

P. 189: B. Geiger has much to say of Altheim's interpretations of the Dura inscriptions in his forthcoming study of the dipinti (in press). He refutes Altheim's datings.

P. 234: The Avroman document (as the Nissa archives) are most probably dated in the Arsacid era. There is no space here to discuss the proposed readings of the inscriptions.

P. 277: To show the implausibility of Altheim's Turkish "bull" in Bukhara, and in imitation of his style "sei Altheim auf die Besprechung verwiesen, die ich ihm in *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Mostaert issue) gewidmet habe".

P. 293-4: In answer to Altheim sei hier kurz bemerkt: regarding Iamblichos, on p. 190 of this book, "Iamblichos trug einen arabischen Namen." I have nothing to do with Iamblich; it seems Altheim is confused. Regarding the Mzkhēt' Armazi inscriptions, see the latest discussion by B. M. Metzger in *Journal of Near Eastern Studies*, XV (1956), 24. Altheim surely knows Latin and Greek better than I, but if Justin means that the Parthians gave up their Scythian dialect for the northwest dialect of the Arsacids, then there is a hidden sense which only he can fathom.⁷ Regarding Khotan's

⁷ Justin, XLI, 2-3, in ed. of Otto Seel (Leipzig, 1937), 276: "Sermonis inter Scythicum Medicumque medius et utrisque mixtus. Vestis olim sui moris: posteaquam accessere opes, ut Medis perlucida ac fluida".

founding Altheim had quoted Lüders, *Philol. Indica*, 243, as source. There is nothing in Lüder's book about this, and for calling attention to this in my review, I received an unwarranted remark by the author. The truth of the matter is this: if one reads M. A. Stein, *Ancient Khotan* (Oxford, 1907), 159, 163, he will find *legends* about the founding of Khotan by immigrants from India and other legends referring to immigrants from China.

The last sentences of the book declare that the word *xātūn* cannot be Iranian but must be Altaic since an older form in Chinese sources is **qaγatun*. This, says Altheim, "ist nicht zu entkräften". But *-aγa* may simply represent long *-ā-* as in Mongolian. The Chinese form is not so early that it must be a prototype of all other forms. Much work remains to be done on this, for example to explain the forms in Buddhist Sogdian of *γwt'ynh* and *γ'ttwnh*. In any case Altheim's *ukaz* "ist ja zu entkräften". Genug!

Harvard University

Richard N. Frye

Erich Haenisch, *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung nr. 25, Berlin, 1955, v & 102 pp., DM. 32 (ca. \$ 7.75).

In 1829, a pastor-scholar of Mongolian attached to the Russian Academy of Sciences, Isaac Jacob Schmidt, published for the first time in the Western world a Mongolian historical work in the original language.¹ This work, generally known as the Chronicle of Sanang Sečen, contains the equivalent of about 140 large quarto pages in Mongolian script, with a German translation on facing pages, and extensive notes to the translation, and is also quite well set up typographically. Schmidt apparently used only the Novoselov MS. as the basis for his edition, which he divides into ten chapters. Examining Schmidt's edition in the light of present-day knowledge, it is easy to be critical – the text contains many misreadings, wrong spellings, and entire phrases and sentences which were misunderstood. In spite of these faults, it was a tremendous achievement for its time, for modern Mongolian studies began with the publication of this book, which was followed in 1831 by Schmidt's grammar, and his edition of the Geser epic in 1836. Even today, much good readable text remains in Schmidt's edition, now nearly one hundred and thirty years old. For how many similar works can as much be said today? It was even reprinted by the Japanese in Peking in 1938, as were some other classic works on Mongolia.²

Schmidt's edition did not go unnoticed in his time, however. That indefatigable and versatile scholar of exotic languages, Hans Conon von der Gabelentz, read it and was the first to notice the presence in it of many poetical passages, no doubt fragments of earlier works in verse on similar subjects. He discusses some 22 of these in an article published in 1837.³ Apparently it was not clear to him either whether Schmidt

¹ Isaac Jacob Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus; ...* (St. Petersburg–Leipzig, 1829), 509 pp.

² Among these Japanese-sponsored reprints, which appeared in Peking and Tientsin, mostly between 1938 and 1942, were Kovalevski's Монгольско-русско-французский Словарь, Schmidt's *Grammatik der Mongolischen Sprache*, D'Ohsson's *Histoire des Mongols*, Dragunov's article "The ḥPhags-pa Script and Ancient Mandarin", and others. Editions of many Sanskrit works were also reprinted.

³ H. C. von der Gabelentz, "Einiges über mongolische Poesie", *Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes* (Göttingen, 1837), Vol. I, pp. 20–37.

knew these were there or not (they are set in the body of the text and not indented), for Schmidt does not mention it specifically. Still, it would seem that one who delved so deeply into this subject as did Schmidt could scarcely have failed to notice the characteristic features of Mongolian poetry: alliteration, metrical length, and parallelism.

Nothing was done to advance the state of knowledge of Sanang Sečen's History until a hundred years later. As a matter of fact, Schmidt, who calls the work *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus*; ..., did not even strike upon the correct title (it was given at the end of the MS. and confused by him with a source), which is *Qad-un ündüsün-ii erdeni-yin tobči*, "Jeweled Button (= Résumé) of the Origin of the Khans", or for short, *erdeni-yin tobči*, "The Jeweled Button". Surprisingly enough, the Mongols themselves generally call this work *Šara tuuji*, "The Yellow History", chiefly because copies of the work had yellow covers. By analogy with this, other works such as "The White History, the Blue History", etc., were thought to exist. Likewise, in reading the author's name, Schmidt took it to be Sanang Sečen (reading *n* for *γ*),⁴ whereas it was later determined from other manuscripts to be Sayang Sečen. Many present-day writers continue to refer to him as Sanang Sečen.

It is not surprising, therefore, that when Zhamtsarano published his invaluable description of Mongolian chronicles⁵ that he places a discussion of the four manuscripts of the *erdeni-yin tobči* at the very beginning of his work. Of these, MS. A and MS. B are of most interest to us. The former, a MS. of 102 folios, belonged to the Mongolian Scientific Committee (*šinjeleküi uqayan küriyeleng*), but a good photocopy of it was also in the possession of the Oriental Library in Leningrad. Zhamtsarano made his valuable collation from this copy. Another photocopy of this same MS was given to Haenisch by the Mongolian government in 1928, and it forms the basis of the present reproduction. MS. B, the Novoselov MS, is the one from which Schmidt made his edition. In doing so, however, Schmidt did take certain liberties with the text, sometimes improving, sometimes distorting. As Zhamtsarano discusses many of these *variae lectiones* in detail, they will not be dwelt on here.

Although the existence of this new MS was not unknown, its publication by Haenisch is a great stride forward for Mongolian studies. Moreover, the Harvard-Yenching Institute has announced, as volume II of its *Scripta Mongolica* series, the publication of two additional MSS of Sanang Sečen, the property of Father A. Mostaert, who acquired them during the 30 years he lived among the Ordos Mongols. One should not forget that Sanang Sečen was an Ordos, and that many of his idioms and individual words of his vocabulary come from his own dialect. Therefore, it is wise to check the meaning of unusual words in Father Mostaert's comprehensive *Dictionnaire Ordos*.⁶

In the preface to his edition, Haenisch mentions that he has heard no more of the great critical edition which was to be published in the Soviet Union. This undertaking was based on the five MSS available, and was spearheaded by N. Poppe, Zhamtsarano, Kazakevich, and other scholars at the Academy of Sciences. The various readings were to be shown by an elaborate system of single and double parentheses and brackets. During the preparation of this edition, it developed that the MS under review was the best one. Subsequent to the arrest of Kazakevich and Zhamtsarano

⁴ It can be clearly read in Haenisch's edition as the first words of folio 87v, and in Schmidt's edition on p. 268, line 3.

⁵ Ts. Zh. Zhamtsarano, *Монгольские Летописи XVII века* (Leningrad, 1937). The English translation by Rudolf Loewenthal is *The Mongol Chronicles of the Seventeenth Century* (Wiesbaden, 1955).

⁶ Antoine Mostaert, *Dictionnaire Ordos*, 3 vols. (Peking, 1941-1944).

in 1937, the project was abandoned, as the Academy felt it would have political overtones.⁷

The MS folios of Haenisch's edition are reproduced photographically, two to a page, each folio approximately 18×6 cm (ca. $7 \times 2\frac{1}{2}$ inches) in size. Naturally, a larger format would have been desirable, but the text is readily legible in its present size, especially if one has had some experience in reading xylographs. When one holds the book open, the folios are in the order (from left to right) 2, 1, 4, 3, which is a bit confusing when the book is turned sideways to read the text. It might have been better to paginate in the order 4, 3, 2, 1 (from right to left), and to begin from the rear of the book. In this way, the entire text could be easily read through in the normal manner from top to bottom on each double opened page. Pagination tabs have been added to number each folio side consecutively, but as they do not show clearly in all the photographs, the reader will best add these in ink himself, to aid in ready reference.

A two-page preface gives some brief remarks about the acquisition of the photocopy, and about the orthographical peculiarities of the MS, but it is regrettable that no fuller notes or critical comments have been provided. It is surprising, too, that Haenisch does not mention that Zhamtsarano gives a full description of this MS.

For convenience in reference between the Schmidt and Haenisch editions, I give the location of Schmidt's ten chapter headings.

I, p. 2	= f. 1v1	VI, p. 136,	= f. 49v14
II, p. 20	= f. 7r22	VII, p. 196	= f. 66r29
III, p. 28	= f. 9v12	VIII, p. 204	= f. 68v11
IV, p. 56	= f. 24r25	IX, p. 224	= f. 74r12
V, p. 110	= f. 42v4	X, p. 284	= f. 92r6

There are also three fairly long passages which are not found in Schmidt's edition.

a. At Schmidt, Chapter III, p. 34,18, the MS adds a more detailed account of the Emperor's wives, f. 12r8 to f. 17v27.⁸

b. At Schmidt, Chapter IV, p. 82,18, the MS adds an abstract of Chinese history, f. 33r26 to f. 35r21.⁹

c. At Schmidt, Chapter X, p. 296,19, the MS adds another folio of text, f. 96r5 to f. 96v15.

Schmidt's edition concludes (p. 298,19) at f. 97r21. The Haenisch edition, however, continues with a lengthy 12-folio colophon in verses, f. 96v14 to f. 102v10, which Zhamtsarano reproduces *in toto*.¹⁰

We are grateful that this valuable manuscript, so long kept from view, is now available. Although this photographic reproduction presents only the text, devoid of any critical apparatus or other aids to understanding it, it gives us our next task: to prepare a critical edition (such as Bawden has done for the *Altan Tobči*¹¹), based on a collation of the available manuscripts and other materials.

University of Washington

John R. Krueger

⁷ A somewhat different tragedy befell the great *Dictionary of Written Mongolian* being compiled by the Academy. Over 600,000 slips had been collected, giving Mongolian words in classical script, transcription, etc., but with the preparations for introducing the new Cyrillicized alphabet in the Mongolian People's Republic (Outer Mongolia), this project was dropped as no longer representing the needs of the people. The fate of the slips is unknown.

⁸ Zhamtsarano, *op. cit.*, p. 15 (translation, p. 8).

⁹ *Ibid.*, p. 17 (translation, p. 10).

¹⁰ *Ibid.*, pp. 23-35 (translation, pp. 14-26).

¹¹ C. R. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči* (Wiesbaden, 1955).

Вопросы скифо-сарматской археологии (*Problems of Scytho-Sarmatian Archaeology*). Moscow-Leningrad, 1954. 247 p.

The present volume contains seven of the twenty-three papers read at the Meeting on Scythian and Sarmatian Archaeology held in Moscow from January 28 to February 2, 1952, under the auspices of the Institute for the History of Material Culture. It was for the first time after many years that Soviet archaeologists could discuss their problems without being forced to twist them into the framework of Marrism. *Stadial'-nost'* and the other Japhetitological incubi under which serious work in practically every field of the humanities had been stifled were chased away. It was again possible to laugh at Marr's linguistic equations Scyths=Soloti=Slavs=Iberians=Cimmerians.

In the introduction N. N. Pogrebova gives a brief survey of the main questions which have arisen after the collapse of Marrism, and reports succinctly on the proceedings of the meeting. While all the papers are instructive, I would like to select the following four as the most important ones: B. N. Grakov's and A. I. Meliukova's penetrating study of the ethnic and cultural differences in the steppe and forest-steppe regions in the European part of the Soviet Union; A. I. Iessen's fascinating essay on the monuments of the 7th and 6th centuries in the Northern Caucasus, P. D. Liberov's Chronology of the Scythian finds in the Dnieper region; and K. F. Smirnov's masterful presentation of the problems of Sarmatian archaeology. I wish they would be translated in a western language. The Soviet archaeologists are not only excellent excavators and observers; even the younger ones – and quite a number of the contributors are apparently in their twenties and thirties – show a truly admirable power of synthesis. Scythian and Sarmatian studies are in good hands.

University of California, Berkeley

Otto Maenchen-Helfen

Живопись Древнего Пянджикента (*The Painting of Ancient Pandzhikent*). Moscow, 1954. 204 pages, 40 plates.

The discovery of the wall paintings in the ruins of Pandzhikent marks the beginning of a new chapter in the study of Central Asiatic art. The murals in the two temples in the sharistan and a number of private houses, laid bare by Soviet archaeologists in 1948–1951, are not only better preserved than those found at Toprak-kala (Khwarezm), Afrasiab (Samarkand), and Varkhsha (Bukhara), they also surpass them by far in the variety of scenes, composition, and richness of colors. Some of the Pandzhikent paintings like, e.g., the harp-playing girl (pl. XXXIV) of truly Botticellian grace, are of exquisite beauty.

Pandzhikent, on the left bank of the Zarafshan, 42 miles from Samarkand, fell to the Arabs about 720 and was shortly after abandoned. In spite of certain differences in technique and style, the date of all the paintings is approximately the same: the second half of the seventh and the beginning of the eighth century. The temples were at least once rebuilt, and at one place beneath the uppermost layer the remnants of a probably Christian painting of a definitely Byzantine cast were found. All the others mirror the life and beliefs of Sogdian aristocracy. There are spirited battle scenes, cavalcades, ritual dances, and sacrificial performances. The most important, and most intriguing, is a large composition the center of which shows a beardless man, crowned, on his death bed, lamented by men and women some of whom are cutting their faces with knives, to the left a four-armed goddess, next to her another one with a torch.

The first of the four chapters of the book, by A. Iu. Iakubovskii, has little to do with the paintings. Iakubovskii cannot get over the fact that "feudal" art is so much

"inferior" to the art of the preceding "slave-holding" period. The economic superiority of feudalism ought to be reflected in an equally superior, and that means of course more realistic art. For some mysterious reasons the artists of the feudal period "lost" the ability to perceive the world around them in a realistic way. In the last chapter P. I. Kostrov deals with technical questions and the conservation of the paintings. The two main chapters are by A. M. Belenitskii and M. M. D'iakonov whose death at the age of forty-seven was a grievous blow to Central Asiatic studies.

Belenitskii's study of the religions of Sogdiana is a masterpiece of erudition. Unfortunately his thorough knowledge of the written sources is not always matched by sufficient acquaintance with the monuments. Like Terenozhkin and Iakubovskii before him, Belenitskii sees in the above-mentioned religious painting a representation of the Siyavush legend, supposedly taken over by Manichaeans. But the central scene shows the greatest similarity to the almost contemporary Parinirvana scenes in Qumtura and Qyzil (A. von Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittel-Asien*, VI, pl. 15; VII, pl. 30). In 1953 more paintings came to light in Pandzhikent. Belenitskii, retracting or, at least, restricting his theory of the Manichaean character of the paintings, now interprets a series of scenes as Jataka stories (*Kratkie soobshcheniia Instituta istorii material'noi kul'tury*, 60 (1955), pp. 80-96; *ibid.* 61 (1956), pp. 56-62). He is undoubtedly right. I fail to recognize anything specifically Manichaean in the art of Pazyryk.

After an excellent stylistic analysis, D'iakonov tries to determine the role of Sogdian painting in Central Asia. In one or another case he may have slightly overrated it; the silver dish fig. 7, e.g., was not made in Sogdiana but for Sharwen the Masmoghan, member of a dynasty which reigned in Demawend. There is no doubt, however, that the Sogdian components in Kucha and Qarashahr are incomparably stronger than it was thought until now.

The splendidly printed book, with its outstanding plates, bears testimony to the level of technical perfection and scholarship of Soviet archaeology.

University of California, Berkeley

Otto Maenchen-Helfen

R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling* - (*Annales du Musée Guimet*, T. 61). Paris, Presses universitaires de France, 1956.

Über die tibetische Nationalliteratur und über die volkstümlichen religiösen Anschauungen liegen bereits wertvolle Arbeiten vor. Besonders A. H. Francke, der lange Zeit im indisch-tibetischen Grenzgebiet als Missionar gelebt hat, ist darauf bedacht gewesen, sich mit dem tibetischen Volkstum vertraut zu machen und gerade die nichtbuddhistische Seite der tibetischen Religion kennen zu lernen. Aber wenn auch die Bon-Religion einerseits und der Buddhismus andererseits theoretisch in einem Gegensatz stehen, was sich in der tibetischen Geschichte des öfteren ausgewirkt hat, so ist eine klare Scheidung zwischen beiden überhaupt nicht durchzuführen. Der indische Buddhismus, in Nepal und Kaschmir schon durch wesensfremde Vorstellungen und Praktiken verändert, ist durch die Vermischung mit einheimischen Vorstellungen und Gewohnheiten in Tibet zu einem eigentümlichen System herangewachsen, das (seit Koeppen) als Lamaismus bezeichnet wird; auf der anderen Seite zeigt die bodenständige Bon-Religion mancherlei Merkmale, die dem Buddhismus eigen sind. So können Bon-Texte oft ebensogut als buddhistisch angesprochen werden und umgekehrt, falls sich nicht durch andere Kriterien (mehr äusserer Art) die Zugehörigkeit zu einer der beiden Richtungen aufdrängt.

So ist auch das tibetische Nationalepos, die Gesarsage, so wie sie heute in Tibet und in den angrenzenden Ländern verbreitet ist, durchaus kein rein tibetisches Gut und kann es auch nicht sein, weil bis in die neuere Zeit hinein nur eine mündliche Überlieferung existiert, die naturgemäss in hohem Grade vom Lamaismus beeinflusst ist. Das Epos ist daher durchsetzt mit den Anschauungen des tibetischen Buddhismus, und alle uns daraus vertrauten Namen finden wir wieder. Aber auch schon die Bezeichnung des Helden als *Gesar* oder *Kesar* ist fremden Ursprungs, nämlich eine Transkription des griechischen Wortes *Kaisar*, wie längst erkannt worden ist. Der eigentliche Name des Helden ist *Jo-ru*.

R. A. Stein hat sich in dem vorliegenden Werk die Aufgabe gestellt, die ihm zugängliche Dokumente der Gesar-Sage kritisch herauszugeben, zu übersetzen und zu erläutern. Das umfangreiche Werk besteht aus einer Einleitung (S. 1–15), einer auszugsweise gegebenen Übersetzung (S. 19–140), einem Verzeichnis der Eigennamen (S. 141–166), dem tibetischen Text in Transkription (S. 169–350) und Wortverzeichnissen (S. 351–399).

In der Einleitung beschäftigt sich der Verfasser mit der Überlieferung der Gesar-Sage und mit der Eigenart der von ihm in Tibet gesammelten und bearbeiteten Texte. Das erste bekannt gewordene Dokument ist eine im Jahr 1716 in Peking gedruckte mongolische Version, die von I. J. Schmidt in den Jahren 1836–1839 herausgegeben und übersetzt worden ist. Die Handschriften haben insofern keinen allzu grossen Wert, als sie wahrscheinlich erst an Hand einiger vorhandener tibetischer Blockdrucke hergestellt worden sind. Mündliche tibetische Versionen hat A. H. Francke gesammelt und 1902–1909 in mehreren Publikationen herausgegeben und übersetzt. Die mündliche Überlieferung bringt es mit sich, dass es eine einheitliche Fassung nicht gibt und dass in den einzelnen Gegenden Tibets im Laufe der Zeit immer wieder neue Züge in die Sage aufgenommen worden sind. Weiter ist es für die Beurteilung des Ganzen bemerkenswert, dass die tibetischen Barden immer nur einzelne Teile der Sage als ihr Spezialgebiet betrachten und vortragen.

Die Übersetzung dieser Texte ist, wie schon ein so guter Kenner der tibetischen Umgangs- und Schriftsprache wie A. H. Francke hervorgehoben hat, mit den allergrössten Schwierigkeiten verbunden und vielfach überhaupt unmöglich, zumal in der mündlichen Überlieferung die Einflüsse der Dialekte eine erhebliche Rolle spielen. Daher ist eine Übersetzung ohne einen sach- und sprachkundigen Tibeter ein ziemlich hoffnungsloses Unterfangen.

Der Verfasser hat sich im Grunde das ideale Ziel gesteckt, alle nur irgendwie erreichbaren Drucke und Handschriften zu sammeln und zu ordnen, um schliesslich eines Tages ein „Corpus Gesaricus“ (S. 3, 6; es kann sich allerdings dabei nur um ein Corpus Gesaricum handeln) herauszugeben. Die vorliegende Veröffentlichung ist darum ein willkommener Anfang eines solchen umfassenden Werkes. Die Auswahl fiel aus praktischen Gründen auf zwei gedruckte Texte. Der erste, von dem sich zwei Exemplare in Europa befinden, stammt aus Mitteltibet. Der zweite ist in Gling erschienen, einem kleinen Fürstentum im Norden. Hier wurde der Sage nach Jo-ru zum König eingesetzt und trägt von diesem Zeitpunkt an die Bezeichnung Gesar, Die zuletzt genannte Ausgabe, die in dieser Form eine lamaistische Version aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts darstellt, besteht aus drei Bänden. Dem Verfasser war es nur möglich, sich selbst Abschriften dieses Blockdruckes anzufertigen, und zwar dank dem Entgegenkommen von Paul Sherap, der selbst die (allerdings noch nicht verwirklichte) Absicht hatte, von diesem Druck eine chinesische Übersetzung zu veröffentlichen. Diesem und einem anderen tibetischen Gelehrten verdankt R. A. Steu auch die Erklärung zahlreicher dunkler Stellen des in einer schwierigen Sprache geschriebenen Textes.

Die Übersetzung ist, wie es bei dieser Art von Texten nicht anders zu bewerkstelligen ist, eine abgekürzte. Von den nicht übersetzten Abschnitten werden Inhaltsangaben

und zugleich auch Erläuterungen dazu gegeben. Von den drei Teilen enthält der erste den Prolog, der zweite schildert die Geburt des Helden und seine Besitzergreifung von *rMa*, dem heiligen Berge nördlich des Oberlaufs des „Gelben Flusses“, und der dritte erzählt vom „Lauf“ des Helden. Die einzelnen Teile enthalten längere Kolophone, die für die redaktionelle Seite von besonderer Bedeutung sind. Der Herausgeber hat sie in der Einleitung S. 6 ff. ausführlich behandelt. Hier finden sich auch Angaben und Erklärungen über den Aufbau der Texte, die Eigenart der metrischen Teile und über andere Dinge, deren Kenntnis für das Verständnis dieser eigenartigen Literatur notwendig ist. Bei der Herausgabe des tibetischen Textes hätten wohl die metrischen Teile im Druck durch anders angeordneten Satz besonders kenntlich gemacht werden sollen.

Die Transkription des Tibetischen ist die in französischen Werken übliche. Eine einheitliche Transkription gibt es noch nicht; jeder hat seine eigene und hält sie natürlich für die beste. Das Problem ist auch von untergeordneter Bedeutung. Doch ist man bestrebt, die Umschreibung der tibetischen Laute nach Möglichkeit der Umschreibung des Sanskrit anzugleichen. Es wäre also zweckmäßiger, das palatale *ś* auch für das Tibetische mit *ś* wiederzugeben, nicht mit *ç*, das früher für die Umschrift des palatalen *ś* verwendet worden ist. In Wortfolgen wie „... à savoir un *Çakya-thub-pa* (*Sākyamuni*) en or...“ (S. 85) sind gewissermaßen zwei Transkriptionssysteme vermischt. Wenn aber bei der Umschreibung von Sanskritwörtern auf der einen Seite *çakti* geschrieben wird (S. 350), auf der anderen jedoch *Śāntarakṣita* (S. 87) usw., so könnte das den Eindruck erwecken, als ob es sich bei *ç* und *ś* um zwei verschiedene Laute handle.

Die Übersetzung ist mit zahlreichen erklärenden Anmerkungen versehen. Weitere Erläuterungen sprachlicher und inhaltlicher Natur geben die Wortverzeichnisse. Diese sind leider etwas unpraktisch angeordnet: das Verzeichnis der Eigennamen (S. 141-166) folgt unmittelbar auf die französische Übersetzung, die übrigen vier (Vocabulaire général, Vocabulaire religieux, Epithètes, Mots descriptifs) stehen am Ende des Werkes. Für die Benutzung wäre es zudem einfacher gewesen, höchstens zwei Glossare einzurichten, eines für die Eigennamen und ein anderes für den übrigen Wortschatz.

Bei der Wiedergabe von Sanskritwörtern findet sich eine Reihe von Unrichtigkeiten, die nicht durchweg als Druckfehler anzusehen sind: *Rāmāyāna* (S. 7) statt *Rāmāyana*; *Padmapāṇi* (S. 36) statt *ṇi*; *cintamaṇi* (S. 12, Anm. 2; S. 159, 161), *cintāmaṇi*; (S. 37) statt *cintāmaṇi*; *Sūkhāvati* S. 22, 101, 152) statt *Su*; *Akaniṣṭhā* (S. 22, 161) statt *ṣṭha*; *Vajradhātviśvari* (S. 46, 157) statt *ṭviśvari*; *Akṣobhya* (S. 47, Anm. 1) statt *Akṣo*; *Śiva* (S. 60) statt *Śiva*; *Kailāsa* (S. 106) statt *Kailāsa*; *Bhāṣajayaguru* (S. 129) statt *Bhai*; *ḍākiṇī* (S. 133), *dākiṇī* (S. 135) statt *ḍākiṇī*; *Amithābha* (S. 154), *Amithāba* (S. 161) statt *Amitābha*; *Gr̥dhakūṭa* (S. 156) statt *Gr̥dhra*; *Çantarakṣita* (S. 160), *Çantarakṣita* (S. 275) statt *ṛakṣita*(*Śāntarakṣita*); *Lankapura* (S. 163) statt *Lāṅkāpura*; *Sākyamuni* (S. 163) statt *Śā*; *Mahāvyyutpati* (S. 352, 381) statt *Mahāvyyutpatti*; *adīṣṭhāna* (S. 385) statt *adhi*; *prajñā et upaya, mâle et femelle* (S. 390) statt *upāya et prajñā, mâle et femelle* (richtig S. 75, 363). – S. 30 (unten) ist *bṛtan-ma* wiedergegeben mit „déesse de la terre“, *bṛtan-ma* ist aber Übersetzung von Skr. *Ḍṛdhā*, wörtlich „die Feste“ und in der Bedeutung „Göttin der Erde“ ein Singularbegriff. Das Plural-Affix *-rnams* im tibetischen Text (S. 195, 7) muss somit die vorangehenden gleichgeordneten Bezeichnungen zusammenfassen. Schwer zu verstehen ist, dass der Ausdruck *Rā-ma-nā* Skr. *Rāma* wiedergeben soll (S. 162, 273), was nach dem Zusammenhang allerdings erwartet werden könnte. Vielleicht ist dabei zugleich auch an *Rāvaṇa* gedacht. Der tibetische Text ist an dieser Stelle (wie auch an sehr vielen anderen) recht schwierig, und R. A. Stein begnügt sich darum auch (S. 7) mit einer allgemeinen Angabe. Die Leute, die die Texte nach der stets veränderlichen mündlichen Überlieferung weitergegeben und aufgezeichnet haben, besaßen wahrscheinlich nur geringe Kenntnisse des Sanskrit und der indischen Mythologie. Zu Anfang des ersten Teiles des tibetischen Textes ist der Titel dieses Teiles auch in schlechtem und unverständlichen Sanskrit gegeben, mit dem nicht viel anzufangen ist. Es ist daher an

der genannten Stelle ein Durcheinanderwerfen der Namen *Rāma* und *Rāvaṇa* durchaus denkbar, zumal auch der Name *Sitā* (S. 273, 11) als *Sirta* erscheint.

Der besondere Wert des Werkes von R. A. Stein liegt auf der philologischen Seite. Die wissenschaftliche Behandlung derartig schwieriger Texte erfordert eine ausgezeichnete Kenntnis der tibetischen Schrift- und Umgangssprache und ihrer dialektischen Eigentümlichkeiten. Es ist bedauerlich, dass es dem Verfasser nicht gelungen ist, die hier veröffentlichten Texte zu photographieren, was in Zweifelsfällen eine Nachprüfung ermöglicht hätte. Namentlich die Wörterverzeichnisse sind für weitere Arbeiten unentbehrlich, wären aber leichter zu benutzen, wenn der Verfasser sie zusammengelegt hätte.

Für die des Tibetischen weniger Kundigen wäre wohl eine Kurz gefasste Inhaltsangabe vorteilhaft gewesen. Auf die Ausdeutung der Gesar-Sage und des ihr zugrunde liegenden Mythos wird der Verfasser wohl noch bei anderer Gelegenheit eingehen. Dabei wäre man auch vor die, allerdings schwierige, Aufgabe gestellt, die im Laufe der langen Zeit eingesickerten buddhistischen Einflüsse zu erkennen und auszusondern. Einen willkommenen und allgemein verständlichen Überblick über die Sage und ihre Bedeutung hat A. H. Francke in seiner Schrift *Geistesleben in Tibet* (Gütersloh, 1925), S. 27 ff. gegeben.

Marburg

Joh. Nobel

Charles Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči*, Text, Translation, and Critical Notes (= *Göttinger Asiatische Forschungen*, Band 5). Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1955, X + 205 pages.

Although there are a few critical editions of Buriat chronicles, of which each one has been prepared on the basis of more than one manuscript,¹ no such editions of Mongolian historical works exist. The Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR prepared a critical edition of the chronicle of Saγang Sečen based on all known manuscripts,² but it was never published. Consequently, the book under review is the first critical edition of a Mongolian chronicle dating from the XVIIth century which has been prepared on the basis of several sources. In this respect Bawden's book deserves both attention and appreciation.

The Altan Tobči is one of the oldest chronicles of the Mongols. It deals with the events up to the time of Ligden's accession to the throne (1604) wherefore this date has been commonly believed to be the year in which the Altan Tobči was compiled. Bawden has demonstrated, however, that this chronicle might well have been compiled

¹ A. I. Vostrikov i N. N. Poppe, *Letopis' barguzinskikh buryat*, Teksty i issledovaniya (= *Materialy dlya istorii buryat-mongolov*, I) (Moskva-Leningrad, 1935); N. N. Poppe, *Letopisi Khorinskikh buryat*, vyp. 1: *Khroniki Tuguldur Toboyeva i Vandana Yumsunova* (= *Mat. dlya ist. bur.-mong.*, II) (Moskva-Leningrad, 1935); V. A. Kazakevich, *Letopisi Khorinskikh buryat*, vyp. 2: *Khronika Shirab-Nimbo Khabituyeva* (= *Mat. dlya ist. bur.-mong.*, II) (Moskva-Leningrad, 1935); N. N. Poppe, *Letopisi selenginskikh buryat*, vyp. 1: *Khronika Ubashi Dambi Dzhaltsan Lombo Tserenova 1868 g.* (= *Mat. dlya ist. bur.-mong.*, III) (Moskva-Leningrad, 1936).

² C. Ž. Žamcarano, *The Mongol Chronicles of the Seventeenth Century*, transl. by Rudolf Loewenthal (= *Göttinger Asiatische Forschungen*, Bd. 3) (Wiesbaden, 1955), pp. 7–38. The Ms. A (p. 7) has been published by E. Haenisch: *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)* (= *Deutsche Ak. d. Wiss. zu Berlin, Institut f. Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 25*) (Berlin, 1955).

sometime between 1621 and 1628. Not deciding on any definite date, however, he believes that the main body of the Altan Tobči was compiled sometime during the reign of Ligden, i. e., between 1604 and 1634 (p. 13). Another important conclusion of Bawden's concerns the Altan Tobči as one of the sources possibly used by Saγang Sečen. Bawden has demonstrated that this is definitely not the case (*l. cit.*). However, Bawden is mistaken when he believes that the Altan Tobči is the second oldest historical work of Mongolian literature, the *Secret History* being the most ancient, because the *Čayan Teiuke* chronicle, "The White Story", belonging to the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR, is much older, dating from the time of Khubilai Khan.³

Bawden's book consists of the following chapters: Preface (p. IX-X), Introduction (p. 1-2), Available texts (p. 2-5), Evaluation of these texts (p. 6-8), Discussion of previous translations (p. 8-9), Date of composition (p. 9-13), The literary position of the Altan Tobči (p. 13-34), Mongol text (p. 35-108), Translation and notes (p. 109-195), List of Chinese characters (p. 198-202), Bibliography (p. 203-205). There is regrettably no index.

Bawden has published the Mongolian text in the Latin transcription commonly used by Mongolists. He has prepared his edition on the basis of several printed editions for each of which only one manuscript had been used by his predecessors. Thus, Bawden did not have access to any manuscripts. Unfortunately, all the previous editions of the Altan Tobči published by various people at various times (enumerated by Bawden on p. 2-5) are by no means critical. They contain numerous errors, because the previous editors misunderstood and misread many words, not to mention the many misprints which are found almost on every page of the old editions. The Peking edition of 1925 (P 1), published by Mongols who had no idea of philology, is particularly uncritical and contains an appalling number of typographical errors. The Lama Gomboyev (1858) was not a philologist either. However, the orthography of his edition (G) is somewhat better than that in the Peking edition. Therefore, I prefer Gomboyev's edition from the point of view of its orthography.

Here are only a few examples taken from Section 21 (p. 45 of Bawden's book) demonstrating the orthographical superiority of Gomboyev's edition:

P 1:	G:	Correct form:
<i>jīyaγa-bar</i>	<i>jayaγa-bar</i>	<i>jayaγa-bar</i>
<i>burqan-dur</i>	<i>burqan</i>	<i>burqan</i>
<i>doroyitayulqui-iyān</i>	<i>doroyitayulqu-yin</i>	<i>doroyituyulqu(i)-yin</i>
<i>viyangkirid</i>	<i>vivangkirid</i>	<i>vivangkirid</i>
<i>ulus</i>	<i>ulus-i</i>	<i>ulus-i</i>
<i>qubačīyur-i</i>	<i>qubčīyur</i>	<i>qubčīyur</i>
<i>ejen dayičin</i>	<i>ejen-teyigen</i>	<i>ejen-teyigen</i>

In all seven instances Gomboyev's text is grammatically or orthographically correct. Of course, there are cases in which the orthography of the Peking text is better, but in general Gomboyev's text does not contain as many misspelled words as the Peking text does. I should add that Gomboyev cannot be suspected of having "doctored" his text and *tacita manu* "corrected" the errors found in his manuscript. In all cases in which he believed the text to be incorrect he suggested alternate readings in notes on pp. 113-116 of his edition. On the other hand, the Peking text is more complete than Gomboyev's edition. Gomboyev obviously used a manuscript in which a number of

³ Cf. Žamcarano, *op. cit.*, p. 4-5. Cf. L. S. Puchkovskii, "Mongol'skaya feodal'naya istoriografiya XIII-XVII vv.," *Uchenye Zapiski Instituta Vostokovedeniya* VI (Moskva-Leningrad, 1953), p. 150.

passages were missing. Therefore, Bawden was right when he based his edition on P 1, its poor orthography notwithstanding. To quote only one omission of a passage in Gomboyev's text I may refer to the whole passage from the word *qoyina* in Bawden's section 19 to *qoyina* in section 21 (p. 44–45). In concluding my discussion of the quality of the texts which Bawden used I should remark that he has carefully noted all variants, thus enabling the reader to form his own opinion about how to interpret the passages concerned.

In proceeding to Bawden's transcription, it should be stated that there is no commonly accepted method of how to transcribe old Mongolian texts. Thus, for instance, one might ask how to transcribe those Mongolian letters which generally occur with diacritical marks but lack them in the text in question. How should one transcribe the letter for the deep-velar γ when the diacritical points are omitted? Bawden writes *q*, because in such cases the sign for γ becomes identical with that for *q*, e. g., *qar* "come out!", instead of *γar* (p. 40), *talaga* "robbery" instead of *talaya* (l. c.). In all these cases I would have written γ . As a matter of fact, all Mongolists distinguish between *o* and *u*, *t* and *d*, etc., although each pair of sounds is rendered by one letter. Bawden correctly does the same. But then, for the sake of consistency, he should also have distinguished between *q* and γ which are sometimes rendered by the same letter. In order to indicate that the diacritical marks are omitted one could use bold-faced type, i. e., γ , while italics could be used for γ with diacritical marks, e. g., *γar*, *γurban*, etc., vs. γ ar, γ urban, etc. However, I should remark that although this method is not obligatory, it is more preferable to my taste.

Another problem arising from texts in transcription is the correct rendition of Mongolian letters denoting two or more sounds. In many cases it might be difficult to decide whether one should interpret the Mongolian letter concerned as *d* or *t*, *o* or *u*, *ö* or *ü*, etc. The only criterion is the colloquial pronunciation, e. g., Khalkha or Kalmuck, whereas one should be cautious about the Ordos dialect in which in many cases *t* has developed into *d*, χ into *g*, *o* into *u*, and *ö* into *u*. In order to transcribe a text correctly one must understand every word and grammatical construction occurring in it. In other words, one transcribes the text as he understands it, the transcription thus being rather subjective.

In general, Bawden's transcription does not raise objection, although many words and especially proper names need correction. I shall confine myself to a few examples taken at random from various sections of the book.

Section	Bawden's transcription	Correct transcription
10	<i>bartam bayatur</i> a proper name	<i>bardam bayatur</i>
11	<i>toyar-un</i> "of then, of that time"	<i>tuyar-un</i>
11	<i>getü</i> "over, past"	<i>ketü</i>
11, 14	<i>boliyaju</i> "taking away"	<i>buliyaju</i>
12	<i>kürke</i> "son-in-law"	<i>kürge</i>
13	<i>ünder</i> "high"	<i>önder</i> or <i>öndör</i>
13	<i>bölüge</i> "was"	<i>bülüge</i>
14	<i>tejiyete</i>	<i>tejiyede</i>
47	<i>kür yeke ulus</i> "the nation, the great people"	<i>gür yeke ulus</i>
56	<i>yaγun jebe-ben</i> "one hundred spears of theirs"	<i>jaγun jebe-ben</i>
56	<i>yaγuqan-dur-ıyan</i> "in their fire holes"	<i>jaγuqan-dur-ıyan</i> ⁴
83	<i>aday-tai</i> "hateful"	<i>ataya-tai</i>

⁴ Bawden misunderstood this passage. He translates (p. 151–152): "Then Biligtü, son of Uqayatu Qayan, using a rain stone, caused a great rain storm to arise, and completely exterminated the men and geldings of the Chinese armies. . . . It is said, the armies which dispersing thence, had fled, burned what weapons they had, and lay

There are many more errors in transcription. However, only few of them are misleading and most of them do not render the text unintelligible.

The Mongolian transcription of foreign words is a particularly difficult matter. The Mongols use two transcriptions, one for Tibetan and the other for Sanskrit words. Some of these words are incorrectly transcribed by Bawden. To quote only one example I point out that what Bawden transcribes as *Own* (p. 35) is *Om*. The initial *o* of Tibetan words is transcribed as *owa*.⁵

Altan Tobči is a difficult text which is hard to understand not only because of its archaic language but, to a still greater degree, because of the numerous distortions and mistakes made by the copyists of manuscripts and by previous editors. It is no wonder that even the learned Lama Gomboyev misunderstood numerous passages of the Altan Tobči, thus justifying Vladimirtsov's remark that Gomboyev "dénature complètement le texte de l'Altan Tobči."⁶

I have carefully checked several lengthy portions of Bawden's translation. I have not found any errors greatly distorting the meaning of the original text but only minor inaccuracies. First of all, Bawden has understood certain words as proper names, although they are not. Thus, *Aryasun Qorči* (not *Qurči*) means "Aryasun, the quiver carrier" (a sort of a page who carries his master's quiver), cf. p. 133; *Qara-qaljin* bird (p. 138) is not the name of a particular bird but "a bird with a black spot (*qaljan*) on its head"; *čayčin* on p. 135 does not constitute part of a proper name but is the *converbum modale* of the verb *čayči-* "to chatter" (as of magpies) the passage in question meaning "when the seventy-tongued *Čayčayai* (a bird) chatteringly sings", etc.

Here are a few examples of incorrect translations of some words: *baruqu-du* (p. 42) is not "dark with anger" (p. 121) but "when it gets dark," i. e., at dusk.

batu čayan čilayun (p. 42) is not "an immovable white stone" (p. 121) but "a solid white stone" and there is no equivalent of "the well-disposed" (*l.c.*) in the Mongolian text.

darki qongγur (p. 43) is not "short-haired yellow horse" (p. 124) but a very common name of horses, i. e., "Darki, the fawn-coloured horse."

namay-a köküür (p. 43) is not "barrel and milking-pot" (p. 125) but "a leather skin for liquids".

del ekitü quraγ-a (p. 44) is not "a lamb which had sucked two mothers" (p. 126) but "a lamb at the beginning of its second year", i. e., a one-and-a-half-year old lamb.

qara bulayān daqu (p. 45) is not "a black marten jacket" (p. 127) but "a black sable jacket".

küder metü (p. 141, n. 3) is not "like musk-rats" but "like musk-deer", *küder* or *küderi* being the Mongolian name of a small wild goat called *kabarga* in Russian.

down on their belongings and died." The correct translation is: "Then Biligtü, son of Uqayatu Qayan, used the rain stone (or: rain magic), caused a great blizzard (*siγurγan boruyan*) to arise, and the men and mounts of the Chinese army die... It is said that the soldiers who had fled and dispersed from there burned a hundred spears of theirs and died lying in their fire holes." Instead of *yaγuqan*, the word in question must be read *jaγuqan* (sometimes also written as *juuqan*). The latter means "a hole dug in the ground in which fire is made". The Mongols dig such holes in the steppe and use them as stoves, because the wind extinguishes any fire made on the surface. It is told here that a great blizzard arose. It obviously became very cold and the soldiers had no fuel. They burned their spears and after that they died lying in those holes in which they had tried to protect themselves from the frost.

⁵ Louis Hambis, *Grammaire de la langue mongole écrite* (première partie) (Paris, 1946), tableau III.

⁶ *Le régime social des mongols*, p. 20.

qumiju (p. 58, n. 1) does not mean "completely" but "contracting towards the center". The meaning is that the Chinese took everything, concentrating it in one place.

eliye (p. 169) is not "hawk" but "vulture".

γool is not "throat" which is *qoγolai* or *qoolai* (p. 170) but "spine, vertebral column". The proverb *okin bolosa üsün inu samla, nuγun bolqula γool-i inu samla* means "if it is a daughter, comb her hair, if it is a son, comb his spine" the latter meaning simply "spank him". It does not mean that his throat should be cut.

Bawden himself admits that he has not understood several passages of the text, e. g., p. 145, note 3 to Section 48. Indeed, there are many very difficult passages. However, the one on p. 145 is not particularly hard. I translate it as follows: "From there originated the most eternal great sepulcher, appeared the supporting pillar of the kings and great *jayisangs*, came into existence the sanctuary of all the people, and appeared the eight most eternal poled white tents."

I shall not dwell on the other passages which have remained unclear to Bawden. Instead, I should say that, despite numerous minor inaccuracies in both the transcription and translation, Bawden's book is a useful and usable work. It is not only the first work of its kind but it marks also the beginning of serious Mongolian studies in Great Britain.

Seattle

Nicholas Poppe

Hans W. Haussig, "Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker," *Byzantion*, XXIII (1953), pp. 275-462, XII Pl., 2 Maps.

This substantial work is in most respects a welcome contribution to the history of Central Asia in the pre-Islamic period. The author's purpose appears to be three-fold: first, to establish the text and translation of the excursus on the Scythian nations contained in the history of the reign of the Emperor Maurice by Theophylactus Simocatta, a Greek historian of the first half of the seventh century; second, to determine the sources utilized by Theophylactus and the reliability of his presentation; third, to provide a commentary. With respect to the first and second aspects above, the work seems to be sound. Since Franke (*Geschichte des chinesischen Reiches*, III, p. 286) called the reliability of Theophylactus to question, Haussig's defence of the Greek historian serves a useful purpose.

This review, however, will be confined to a discussion of the commentary, the portion of the work most readers will find particularly intriguing. Haussig no doubt accepted a difficult challenge. One might question the necessity of drawing the sword in each case. Thus, in spite of an enormous accumulation of material and the presentation of many interesting and possibly fruitful hypotheses, one not only finds much that is doubtful in the light of our present knowledge of the subject, but also some unjustified liberties with scientific method. Haussig vitiates the general usefulness of his work as a result of his compulsion to explain everything. The principal source of Haussig's difficulty is his attempt to provide an etymology for practically every title, proper and tribal name. On the other hand, the work abounds in many useful reconstructions and original ideas.

I will first consider some positive aspects of the work. Haussig identifies Σιζάβουλος of Menander (*Exc. de. legat.*, in Haussig p. 304) as a title, employed not only by the Qayan of the Menander fragment, but also by the Hephthalites. This is quite correct and is verified by inscriptions on Hephthalitic coins, cf. Ghirshman, *Les Chionites-Hephthalites*, p. 50. On the other hand, Haussig interprets the name Σιζιβουλός, which appears elsewhere as Sil-Sir/Yabγu, "Yabγu of the Jexartes", (p. 374). Σιζι-βουλός may be no more than a variant of Σιζάβουλος, as C. Müller recognized a

century ago (*Fragmenta Historicorum Graecorum*, IV, p. 205). The opposite is also possible and the question must remain open. Plinius does indeed state that the Jexartes was called *Silis* by the Scythians (Bk. VI, 49, Detlefsen I, 241), as Haussig notes (p. 334, n. 186). The suggestion that *Türk* means "mighty" appears plausible (pp. 310, 311). This would account for Sasanian references to "Turks" prior to the formation of the Turkish Empire, i.e., the empire of the A Shih-na dynasty. Haussig's interpretation of Τουρκοῦν as *Türk-Hun* (p. 311) is likewise plausible, since the Chinese sources are in general agreement that the Turks were of Hsiung-nu origin, though the form *Hun* was also used by people of non-Altaic origin such as the Hephthalites. The suggestion that the Hsiung-nu title *Ch'êng-li ku-tu Shan-yü* of the Chinese sources represents the Altaic *tengri-qut*, "heavenly majesty" (p. 318), is acceptable since the title was used by both the Basmyl and the Uyğurs. The title "Lord of the seven clans and the seven regions of the world" is not at all in the Altaic tradition, but rather belongs to that of hellenized Iran, as Haussig correctly points out (p. 319). Haussig goes further and suggests that the reference to the "seven clans" may underlie the etymology of Hephthal, i.e., *habt* or *haft*, the Middle-Persian forms for seven (p. 320). This is supported by the fact that the Hua, as the Hephthalites were first known from the Chinese sources, are not known by their more common name until they moved into the Aral region. On the other hand, the attempt to extend this hypothesis to explain the Chinese references to the Yen-ts'ai as **iam-ts'ad/yämt-šad* does not follow, since *šad* is a military title and does not mean king, as Haussig maintains (p. 321, n. 143); cf. *T'ang Shu*, Ch. 215, 3a.

The identification of the *Hua* of the Chinese sources with the *War* of the western sources (p. 326, n. 162, pp. 346, 347) is tenable, and the suggestion that the *Hua* were not originally Altaic is supported by additional evidence not considered by Haussig. I doubt if the ruling element of the *Hua* ever was Altaic. I am also inclined to accept Haussig's contention that *Abaršahr* means "country of the Avars", not "upper country", and that *Avar* is the Sasanian name for the ancient Aparni (pp. 328, 329), the Iranian tribal confederation to which the Arsacids belonged. The significance of this identification with respect to the Avar problem will be discussed in connection with Haussig's subsequent paper on the European Avars ("Die Quellen über die zentralasiatische Herkunft der europäischen Awaren", *CAJ*, II, No. 1, pp. 21-43).

In his discussion of some Pseudo-Avaric and Hunnic names, Haussig correctly points out that in many cases they not only fail to have Altaic etymologies, but also refer to persons who are definitely not Altaians (pp. 361, 362, n. 330). He also suggests that the Sabirs were not originally Altaic (p. 365).

We will now consider some of Haussig's less inspired notions. The interpretation of the name Στεμβιγγάγων in the text of Theophylactus as Σιεμβισγάγων = Sien-bi Qayan (pp. 286, 328, 332) not only involves unjustified tampering with the material, but also makes a rather far-fetched identification with a tribal confederation which lost its position as a great power some centuries earlier, and which even at the apex of its power never extended its sway as far as the Syr Darya region. In justice to Haussig, it should be noted that he retracts this interpretation in his subsequent paper ("Die Quellen . . .", p. 27, n. 25). Haussig rather casually refers to Grumbates, the Khion chieftain allied with Šahpur II as an "Altaic prince" (p. 312), and then attempts a most inconvincing etymology for Grumbates (p. 352). He also attempts an Altaic etymology for Kidara in the same vein (p. 328), this in spite of the fact that the Chinese sources clearly state that Kidara was of Yüeh-chih origin (*Pei Shih*, Ch. 97, 20a, 21b). Somewhat less reckless is the attempt to etymologize Αχαζῖται as Ayač-eri, "forest dwellers" (p. 360). This of course assumes that *-eri* is a suffix used in Altaic ethnic designation. Though Haussig refers to Pelliot's article on the subject (*Oeuvres Posthumes*, II, pp. 207-224), he fails to mention the fact that the substance of Pelliot's argument is to reject forms in *-eri* as Altaic. The interpretation of Κουνάζολᾶν as *Qunaq-*

solhan]**Qun-oq-sulhan* assumes a rather unorthodox practice such as *Qun-oq*. Each part is seemingly Altaic in itself, but a tribal name plus the word for tribe as a compound is not found except in this hypothetical case.

Dubious etymologies are not the only weak points in Haussig's work. There are some outright errors. For example, he locates Ogur on the Ili, Ču and Tarim rivers (pp. 345, 372), not an impossible combination, but the location on the Tarim is due to a mistaken identification of the Til as the Tarim. Haussig refers to Minorsky, *Hudūd Al-‘Ālam*, pp. 100, 101, 260 in this connection, but apparently misreads the reference since Minorsky puts the Ghuz on the Til and the Toquz-oγuz on the Tarim. In the first place, the Tarim was never known as Til. The Til is the Atil or Volga and represented the western boundary of the Ghuz territory in the ninth century. The Toquz-oγuz of the Islamic sources are the Uyγurs, whose territory after 840 indeed included part of the Tarim basin.

This is far from a complete catalogue of the virtues and vices of Haussig's work. The reviewer remains under the impression that had Haussig stuck to his principal task and had not been under the obligation to explain every questionable detail, his work would have rested on more solid ground. In its present form it can be used only with extreme caution.

Jackson Heights, N.Y.

William Samolin

OTTO HARRASSOWITZ VERLAG, Wiesbaden (Germany)

NEUERSCHEINUNGEN

Hans Kähler

Grammatik der Bahasa Indonésia

mit Chrestomathie und Wörterverzeichnis
(Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie, Band II)

1956. VIII, 307 Seiten, broschiert DM 34.—

Bibliography of Sino-Tibetan Languages

Editor: *Robert Shafer*

Associate Editors: *Pentti Aalto, A.A. Guber, Konō Rokurō*
Matsuyama Osamu, Pe Maung Tin, Urai Géza

1957. XII, 211 Seiten, broschiert ca. DM 28.—

Otto Spies

Türkische Chrestomathie

aus moderner Literatur

1957. VIII, ca. 100 Seiten, broschiert ca. DM 14.—

Jan Gonda

The Character of the Indo-European Moods

With special regard to Greek and Sanskrit

1956. VIII, 211 Seiten, broschiert DM 25.—

Jean Deny

L'arméno-coman et les Ephémérides de Kamieniec

(Ural-Altaische Bibliothek, Band 4)

1957. 96 Seiten, broschiert ca. DM 14.—

Wolfgang Helck - Eberhard Otto

Kleines Wörterbuch der Aegyptologie

1956. 418 Seiten mit 51 Abbildungen, Leinen DM 18.—

Recent Publications

For Roman Jakobson

Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday
*Compiled by Morris Halle, Horace G. Lunt, Hugh McLean, and
Cornelis H. van Schooneveld.*

1956. XII, 681 pages, 20.5 × 30 cm. Cloth f 80.—

René de Nebesky-Wojkowitz

Oracles and Demons of Tibet

The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities
1956. XVI, 666 pages. W. pls. and ills. 16 × 24 cm. Cloth f 52.—

**Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarević
von Konstantin dem Philosophen**

*im Auszug herausgegeben und übersetzt von Maximilian Braun
(= Slavo-Orientalia, I)*

1956. IX, 69 pages. 16 × 24 cm. f 10.—

Czesław Bobrowski

Formation du système soviétique de planification

(= Etudes sur l'Economie et la Sociologie des Pays Slaves, I)

1956. 92 pages. 16 × 24 cm. f 8.—

Dmitrij Čiževskij

Aus zwei Welten

Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen
literarischen Beziehungen

(= Slavistic Printings and Reprintings, X)

1956. VIII, 352 pages. With 8 pls. 16 × 24 cm. Cloth f 30.—

Noam Chomsky

Syntactic Structures

(= Janua Linguarum, IV)

1957. 116 pages. 15 × 22.5 cm. f 8.—

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO



3 8198 318 871 959



